Abbé J. FONTAINE

LES

INFILTRATIONS PROTESTANTES

ET

L'EXÉGÈSE DU NOUVEAU TESTAMENT

PARIS. — 6e

VICTOR RETAUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR

82, RUE BONAPARTE, 82

1905



LES

INFILTRATIONS PROTESTANTES

ET

L'EXÉGÈSE DU NOUVEAU TESTAMENT

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

LES INFILTRATIONS PROTESTANTES ET LE CLERGÉ FRANÇAIS. Tome I, troisième édition, chez Retaux. 3 fr. »

LES INFILTRATIONS KANTIENNES ET PROTESTANTES ET LE CLERGÉ FRANÇAIS. Études complémentaires, chez Retaux . . . . 3 fr. 50

L'ÉGLISE OU LE CHRISTIANISME VIVANT. In-12 de 440 p., chez Retaux. . . . . 3 fr. 50

LE NOUVEAU TESTAMENT ET LES ORIGINES DU CHRISTIANISME. Un beau volume in-8° de XIX-520 p., chez Retaux. 2e édition. . . . . 7 fr. 50

LE PRÔNE CATÉCHISTIQUE D'APRÈS LE CONCILE DE TRENTE. 3e édition, in-12 de 250 p., chez Retaux. 2 fr. 50

LA CRISE SCOLAIRE ET RELIGIEUSE EN FRANCE. Brochure in-18 de 124 p., chez Retaux . . . . 1 fr. »

L'IRRELIGION CONTEMPORAINE ET LA DÉFENSE CATHOLIQUE. Fort in-12 de 450 p., chez Delhomme et Briguet . . . . 3 fr. 50

LA CHAIRE ET L'APOLOGÉTIQUE AU XIXe SIÈCLE. Études critiques et portraits contemporains, in-12 de 370 p., *épuisé*.

BROCHURES DE CONTROVERSE, CHEZ SAVAÈTE.

L'ÉTAT LÉGAL DES FACULTÉS UNIVERSITAIRES DE THÉOLOGIE. Réponse à M. l'abbé Bouquet, ancien professeur de Sorbonne . . . . 0 fr. 50

L'ERREUR CAPITALE DU CLERGÉ FRANÇAIS ET LA LIBERTÉ D'ENSEIGNEMENT. Réponse à M. l'abbé Garilhe . . . . 1 fr. »

ÉMILE COLIN — IMPRIMERIE DE LAGNY

Sur le rapport favorable de l'examinateur, nous permettons l'impression de l'ouvrage intitulé : LES INFILTRATIONS PROTESTANTES ET L'EXÉGÈSE DU NOUVEAU TESTAMENT *de M. l'Abbé Fontaine.*

H. ODELIN,

V. G.

Paris, 11 novembre 1904.

HOMMAGE AU PAPE PIE X

Très Saint-Père,

Vous êtes le Maître de la doctrine et le Père de la grande famille des chrétiens. C'est à ce double titre que Vous est dû l'humble hommage de ce livre, faible écho des enseignements qui descendent de la Chaire où la forte main de la Providence Vous a fait asseoir malgré Vous.

Vous dominez de trop haut nos discussions et nos controverses, pour y intervenir autrement que par quelques-unes de ces décisions souveraines qui, si elles deviennent nécessaires, sortiront de votre grand cœur, tout autant et plus encore que de votre haute raison et de votre foi vaillante, à la seule fin de nous unir tous dans la Vérité plus clairement manifestée.

Aussi l'auteur ne demande-t-il point votre approbation pour son œuvre, pas plus qu'il ne sollicita celle de votre très illustre prédécesseur, pour deux précédents volumes qui n'étaient, dans sa pensée, que le commentaire

*et l'application pratique de l'***Encyclique au clergé français**. *Mais il serait heureux d'avoir votre paternelle bénédiction pour sa personne, ses intentions et ses efforts, dans la défense de la vérité catholique contre une exégèse que démasquent et condamnent ses propres excès.*

Tels sont,

Très Saint-Père,

les sentiments dans lesquels je suis et je veux demeurer toujours,

de Votre Sainteté,

le très humble et très obéissant serviteur en Notre-Seigneur Jésus-Christ.

J. FONTAINE, prêtre.

AVANT-PROPOS

Ce volume est le troisième que j'écris sur les Questions exégétiques et philosophiques, objet de tant de controverses, depuis quelques années. Il est la suite très directe du premier, paru en 1901, sous ce titre : *Les Infiltrations protestantes et le Clergé français* (1). Ce sont exactement les mêmes problèmes qui reparaissent, mais sous un jour nouveau. Les erreurs que je combattais dès lors revêtaient, en ce temps, des formes encore indécises ; on ne savait trop où leurs auteurs voulaient en venir ; peut-être ne le prévoyaient-ils point exactement eux-mêmes. Mais il y a dans les idées bien plus encore que dans les faits une logique cachée qui entraîne tout et contraint les conclusions à sortir des prémisses, sitôt que celles-ci ont été posées. L'évolution a été beaucoup plus prompte que je ne le pensais, et mes prévisions, que des

(1) *Les Infiltrations protestantes et le Clergé français* (troisième édition).

esprits pourtant très avisés estimaient trop pessimistes, ont été bien dépassées, comme on le verra à la lecture de ces pages.

En écrivant le premier volume : *Les Infiltrations protestantes,* je sentais à tout instant combien j'étais incomplet ; tout un côté des questions que je traitais, le plus important et le plus profond, débordait le cadre dans lequel je voulais cependant me tenir à tout prix. Sous ce débat exégétique et scripturaire se cachait le problème philosophique de la connaissance, rendu si ardu et si difficile depuis Kant. Je me suis empressé de l'aborder dans un second volume : *Les Infiltrations kantiennes* (1), essayant de le suivre dans ses différentes ramifications à travers nos sciences ecclésiastiques, y compris l'éxégèse.

Le troisième volume, que je soumets aujourd'hui à mes lecteurs, est en quelque sorte parallèle aux *Infiltrations kantiennes.* L'une de mes préoccupations a été d'écarter tout débat philosophique, pour concentrer mes efforts sur les questions scripturaires, reprises au point précis où je les avais laissées en 1901.

Les doctrines que je combattais ont trouvé un abri qu'elles estiment très sûr, et où elles se sont logées tant bien que mal ; cet abri s'appelle « la méthode historique ». Son caractère distinctif, du moins sous la plume des plus avancés, est de faire abstraction de toute notion surnaturelle dans la discussion des sujets scripturaires eux-mêmes,

(1) *Les Infiltrations kantiennes et protestantes et le Clergé Français :* études complémentaires (deuxième édition).

aussi bien que des sujets théologiques. Pour ce motif, j'ai cru devoir l'appeler plus exactement : la *Méthode naturaliste.*

La première partie de ce volume est plus particulièrement polémique et critique ; j'y étudie la Méthode naturaliste en elle-même, puis dans ses diverses applications à la dogmatique révélée et à l'histoire biblique. Selon la coutume que je me suis prescrite, j'ai donné pleine franchise aux auteurs, patrons ou défenseurs de cette méthode, pour nous l'exposer largement ; leurs textes les plus suggestifs remplissent en partie ces pages ; on pourra les juger en parfaite connaissance de cause. La critique que j'en ai faite s'est efforcée d'être courtoise, et surtout équitable ; je lui ai laissé le plus souvent la forme première qu'elle avait prise dans les différentes revues où les chapitres de ce livre ont paru. Ces chapitres ne sont nullement des pièces isolées et sans lien entre elles ; tout au contraire, ils se soudent comme les parties du système que je critique et qui, on le verra bien, sont solidaires les unes des autres. Cette solidarité n'est point pour plaire aux esprits avisés et prudents, et il en est, parmi ceux que je combats, qui voudraient s'arrêter dans la voie où ils se sont engagés, sans rien rétracter cependant de ce qu'ils ont écrit.

La seconde partie de ce volume renferme une étude exégétique des synoptiques et de saint Jean. Tout caractère polémique en a été exclu, du moins autant que possible ; son but direct est cependant de répondre aux difficultés soulevées par les adversaires et c'est par là qu'elle se rattache à ce qui précède. Après avoir sondé la profondeur du mal,

j'ai voulu indiquer le remède. Un court chapitre sur les Epîtres de saint Paul confirme ce qui a été dit sur les Evangiles, et montre la place que ces Epîtres tiennent dans l'évolution doctrinale du Christianisme, au premier siècle. Pour donner à cette dernière étude tous les développements qu'elle comporte, il faudrait écrire un quatrième volume.

Nous entrons, si je ne me trompe, au point de vue des idées religieuses plus encore qu'au point de vue des idées sociales, dans une ère nouvelle où l'Eglise se trouvera aux prises avec un ennemi à peu près inconnu jusqu'à ce jour ; et cette lutte durera peut-être plusieurs siècles. Les sciences historiques et critiques peuvent mettre à contribution des documents que l'Europe savante ne soupçonnait pas, il y a deux siècles, et qui éclairent d'une lumière grandissante les âges les plus reculés, la vie religieuse comme la vie sociale des peuples anciens. Si ces documents faisaient l'objet d'une étude consciencieuse et désintéressée, non seulement l'Eglise n'aurait rien à craindre, mais j'ai la persuasion qu'elle en retirerait bientôt un profit considérable.

Mais, à côté des pionniers de l'érudition pure et de la science désintéressée, s'est rencontrée une secte déjà puissante, ayant sa philosophie et sa dogmatique, toutes deux négatives, occupée depuis deux siècles à saper les bases scripturaires de tout christianisme, au sein des églises réformées d'Allemagne, d'Angleterre et autres Etats protestants. Dans un avenir plus ou moins éloigné, cette secte se sera entièrement substituée à ces organismes religieux, créés par la fausse réforme du seizième siècle ; elle s'efforcera d'établir en Europe une reli-

gion humanitaire et laïque, qui trompera les populations non prévenues, par des formes évangéliques, hypocrites et mensongères. Cette secte s'appelle aujourd'hui « le protestantisme libéral », et je ne sais vraiment pourquoi (1) ; car elle ne garde presque plus rien de l'ancien protestantisme d'où elle est pourtant sortie ; quant à son libéralisme, il consiste à faire peser sur nous-mêmes, catholiques français, la tyrannie intellectuelle et religieuse la plus oppressive et la plus odieuse. Nul n'ignore que ce sont des représentants de cette secte, M. Buisson par exemple, qui ont été les inspirateurs des lois scolaires et autres que nous subissons depuis vingt ans.

Cette secte pseudo-évangélique a exploité et exploitera davantage encore contre nous l'histoire des religions, au sein de laquelle finira par se dissoudre, disait Auguste Sabatier, toute dogmatique révélée. Voici, dans ses lignes générales, le système destiné à remplacer le Christianisme lui-même : Ce n'est

(1) Sur *Le Protestantisme libéral, ses origines, sa nature et sa mission*, voir la brochure de Jean Réville qui porte ce titre et en contient, bien entendu, l'apologie. Sur sa situation en France, voir Gaston Mercier : l'*Esprit protestant, Politique et Religion.* M. Mercier, avocat à la Cour d'appel de Montpellier, est un protestant orthodoxe ou conservateur. Son livre, écrit à propos de l'affaire Dreyfus, est une œuvre de bonne foi, contenant, avec des idées contestables ou fausses, de nombreuses pages très justes et pleines de bon sens.

Sur l'extension du protestantisme libéral, *En Allemagne*, le très beau livre de M. Goyau, l'*Allemagne religieuse ; en Angleterre,* quelques chapitres du tome II de la *Renaissance catholique en Angleterre*, par Thureau Dangin ; la *Crise religieuse en Angleterre*, de Mathieu Arnold, livre sectaire. (*Pièces justificatives.*)

pas Dieu qui a créé l'homme, bien au contraire, c'est l'homme qui a créé Dieu ; mais il y a mis beaucoup de temps, toute la série des siècles connus et inconnus. Sorti de la bête, probablement du singe, l'homme primitif, percevant des forces, pour lui impénétrables, derrière les phénomèmes de cet univers physique dont il était le principal habitant, s'imagina que ces forces étaient quelque chose de semblable à son propre principe vital, à ce que nous appelons l'âme. Comme ces forces étaient plus puissantes que lui, il les adora ; ce fut d'abord toute sa religion, que les savants appellent aujourd'hui l'animisme. Pour conjurer ces forces et se les rendre plus aisément favorables par ses prières, il se les représenta sous des formes matérielles et les logea, en quelque sorte, dans un morceau de bois ou de pierre qu'il sculpta très grossièrement ; c'est le fétiche. Le fétichisme, c'est l'idolâtrie à ses débuts. Les idoles, en se multipliant, engendrèrent le polythéisme, qui prit deux directions opposées. Demeurant toujours lui-même dans presque tout l'univers, sous les formes les plus capricieuses et les plus étranges, il alla se perfectionnant, pour arriver enfin à ce culte de la beauté que pratiqua la Grèce antique.

Toutefois, ce polythéisme évolua en Orient dans un autre sens. On sait que là les différentes races se fusionnent difficilement ; et même chaque peuplade tient à garder son autonomie. Elle a son dieu à elle, distinct de tous les autres, sans exclure cependant ceux des tribus voisines. Ainsi s'établit ce que l'on a appelé la monolâtrie qui devait engendrer le « Monothéisme ». En effet, une tribu se rencontra,

plus ambitieuse que les autres, au point de vue religieux ; ce fut celle des Beni-Israël ; au nom de son Dieu Jahvé, elle excommunia toutes les divinités étrangères. Ce Monothéisme, d'abord assez grossier, s'épure, se moralise sous l'action des prophètes ; ces bardes religieux chantent les gloires de Jahvé et les espérances de ses serviteurs. Ils s'imaginèrent même qu'un temps viendrait où Jahvé règnerait, grâce à un messager divin, sur la terre entière ; nous voyons poindre ici le messianisme qui s'incarnera en Jésus. Cet homme divin conçut pour Jahvé un si confiant amour qu'il se sentit son Fils à un degré tout à fait supérieur ; son rêve fut d'élever tous les hommes, ses frères, à ce même amour et au sentiment de filialité qui en est le fruit. Des associations spirituelles se formèrent et firent, en partie du moins, de ce rêve une réalité : ce sont les églises chrétiennes.

Mais dans ce « processus », long comme les siècles, vous ne trouverez rien que d'humain et de naturel. Ce n'est point ici le lieu d'expliquer comment toutes les théogonies, toutes les théologies et toutes les dogmatiques, sont des produits de l'intelligence humaine, qui tendent du reste à disparaître pour faire place au seul sentiment religieux. Pensez de Dieu et du Christ ce que vous voudrez ; ce qui importe, c'est de développer en vous la perfection dont Christ fut le modèle.

Nous avons dans ces deux pages toute la dogmatique de la libre-pensée, sa théodicée, son anthropologie, sa christologie, son ecclésiologie, vaste système où tout ce qui restait de christianisme dans les sectes protestantes menace de se dissoudre et de

disparaître. Et si l'on en doutait, on n'aurait qu'à lire, pour s'en convaincre, le livre de Sabatier : *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit.*

Il est bien difficile que des catholiques se laissent prendre à ce système ; en tout cas, ils ne l'adopteront jamais dans son intégralité. Mais la méthode naturaliste n'en acheminerait-elle pas un trop grand nombre vers son acceptation partielle ? C'est ce que nous aurons à examiner dans la première moitié de cet ouvrage.

LES

INFILTRATIONS PROTESTANTES

ET L'EXÉGÈSE DU NOUVEAU TESTAMENT

LIVRE PREMIER

EXÉGÈSE NATURALISTE

CHAPITRE PREMIER

LA MÉTHODE NATURALISTE

I

La Bible et la Critique.

La Bible est le livre religieux par excellence, le seul livre où Dieu parle directement et effectivement à sa créature, dans le but de l'instruire de son origine, de sa destinée et du chemin qui conduit de l'une à l'autre.

De plus, ce livre a créé toute une civilisation qui, de l'aveu même des incroyants, dépasse toutes les autres, la civilisation chrétienne. Où la Bible, disons avec plus d'exactitude, sa partie la plus élevée, le

Nouveau Testament, n'est pas entrée, au moins en une certaine mesure, dans les mœurs et les habitudes, se remarque une dépression intellectuelle, morale et sociale. On se sent tout de suite au sein d'une humanité inférieure et d'une mentalité déformée par l'ignorance, l'erreur et les passions.

Quel sort la méthode naturaliste réserve-t-elle à la Bible, au livre divin ? Tout d'abord, cette méthode pose comme principe que, pour elle, la Bible est un livre comme un autre, qu'elle le jugera d'après les mêmes règles que tous les autres, qu'elle l'interprétera et en fixera le sens, comme elle interprète Homère, les Védas et les Livres Kings.

Cette prétention ainsi formulée me semble être en contradiction avec le principe catholique, ou, pour aller du premier coup au fond même des choses, en contradiction avec la nature et l'origine divine de ces Livres. Afin d'être plus clair, bornons nos présentes observations au Nouveau Testament. Tous les livres qui le composent sont par leur origine et leur nature, ou, si vous aimez mieux, par ce qu'il y a d'incomplet dans leur contenu, sous la dépendance d'une tradition orale, toujours vivante, plus compréhensive et plus large, dont ils ne sont que l'expression particelle. De plus, cette tradition orale est incarnée dans l'Eglise qui a la charge de la conserver, de l'interpréter, et d'interpréter avec elle cette tradition scripturaire, ces Livres du Nouveau testament qui n'en sont qu'une émanation.

Les livres bibliques ne sont donc point pareils aux

autres ; quand vous les soumettez, sans aucune réserve, à une critique absolument indépendante qui en disposera d'après ses règles propres, vous faites violence à leur nature et vous méconnaissez leur subordination originaire à la Tradition orale qui les commande. Le conflit risque de naître entre l'interprétation donnée par la critique et celle qui viendra, ou plutôt qui est déjà venue, de la Tradition orale, et de l'Église dans laquelle cette tradition est comme incarnée. Et ce conflit sera irréductible; personne n'y pourra apporter une solution, puisque vous avez déclaré votre critique intangible. Pour écarter le conflit, il faudrait que cette critique fût infaillible ; alors elle se rencontrerait avec l'autre infaillibilité, celle de l'Église. Mais l'est-elle réellement ?

C'est chose fort complexe que la critique, ou plutôt, les critiques ; car aujourd'hui on en distingue au moins trois : la critique textuelle, la critique historique et la critique littéraire ; et toutes les trois ont la prétention de contribuer à l'interprétation des livres bibliques.

La critique textuelle est chargée d'établir les textes, de confronter leurs variantes et de prononcer sur leur valeur relative ; cela fait, elle en dégage le sens d'après les règles grammaticales et philologiques qui gouvernent la langue dans laquelle ils ont été rédigés. Des trois critiques, c'est celle qui m'inspire, de beaucoup, le plus de confiance ; elle s'appuie sur des bases assez fermes et se dirige d'après des règles assez nettes et assez précises.

La critique historique a pour fonction de rechercher l'époque à laquelle ces textes appartiennent, d'où ils procèdent, à quel groupe d'écrits similaires ils se rattachent... Enfin la critique littéraire est guidée par un certain sens esthétique que l'étude développe chez les initiés ; elle juge de la composition des livres, du génie qui y a présidé, des influences qu'il a subies... On conçoit très bien que cette dernière critique empiète assez souvent sur sa voisine, car leurs domaines ne sont point nettement délimités. Les règles qui les gouvernent sont tellement molles et flexibles, qu'elles conduisent aux résultats les plus imprévus et souvent les plus contradictoires. La critique historique joue avec les textes, comme avec des dés, sur ce vaste échiquier qui s'appelle les siècles ; elle promène les livres bibliques d'un bout à l'autre et les place où bon lui semble ; la Genèse au VIIIe siècle avant Jésus-Christ par exemple. Certaine critique littéraire estimera que le style du Pentateuque est plus moderne que celui des Juges et des Psaumes, tandis que celle de M. Vigouroux, beaucoup mieux renseignée, découvrira dans ce même Pentateuque des caractères incontestables de son antiquité.

S'il faut en croire la méthode naturaliste, ce sont pourtant ces « petites sciences conjecturales », comme les nommait Renan, qui détermineront en dernier appel le sens des textes scripturaires. Elles nous confectionneront une exégèse qui sera, sur presque tous les points, en contradiction avec l'en-

seignement catholique. Et dès lors, comment peut-on leur concéder ce rôle ?

Les partisans de la méthode naturaliste vont plus loin encore. Ils prétendent que, dans l'accomplissement de sa tâche, la critique aux trois têtes peut et doit, si elle veut demeurer rigoureusement scientifique, faire abstraction de toute notion surnaturelle dans l'étude et la discussion des matières scripturaires, à quelque point de vue qu'on les envisage. Ce n'est point seulement dans l'établissement des textes que l'on agira ainsi, mais dans leur interprétation ou dans l'exégèse proprement dite.

Bien plus, tout le monde admet qu'une théologie, ou, si l'on aime mieux, tout un ensemble de notions sur Dieu et nos rapports avec lui, doit nécessairement sortir de l'interprétation de ces textes. Or, d'après la méthode naturaliste, pour constituer scientifiquement cette théologie, il faudra de même faire abstraction de toute notion surnaturelle. Nous touchons ici à la difficulté principale, au nœud même de la question ; aussi il est temps d'entendre les partisans de la susdite méthode. L'un d'entre eux, et non le moindre, le R. P. Lemonnyer, dans un article de la *Revue du Clergé français* (1er mars 1903), nous en a donné la formule en termes assez clairs, quoique subtils. Je la recommande à la plus grande attention de mes lecteurs ; ils voudront bien aussi peser mes observations et mes réserves, à mesure que se dérouleront les différentes parties de la thèse.

II

Théologie positive et théologie historique naturaliste.

Le R. P. Lemonnyer commence par établir une distinction « radicale » entre la théologie positive, telle que l'ont comprise Franzelin et beaucoup d'autres de la même école, et la théologie historique. La théologie positive est essentiellement surnaturelle par son objet, ses procédés et la tâche scientifique qu'elle s'impose. La théologie historique est *exclusivement scientifique et naturelle*, non point qu'elle ait le moindre dessein de contester le surnaturel, mais parce qu'elle en fait *simplement abstraction*. La théologie historique a deux formes, ou, si l'on aime mieux, elle se déploie dans deux sphères différentes : la sphère *scripturaire* et la sphère *patristique*. Dans le premier cas, elle s'appelle la théologie biblique ; dans le second, c'est l'histoire des dogmes.

Entendons tout d'abord ce que le Révérend Père nous dit de la théologie positive d'après Franzelin et son école. Cette théologie a pour but « de rechercher « quelles vérités théoriques et pratiques sont con- « tenues dans la parole de Dieu, en tant que cette « parole nous a été conservée par l'Ecriture et la « Tradition et qu'elle nous est proposée par l'Église, « et de quelle manière elles y sont contenues. » C'est bien cela, en effet ; le Révérend Père ne se trompe point en affirmant le caractère surnaturel de la tâche scientifique, entreprise par la théologie po-

sitive. Son objet est le plus souvent surnaturel et elle prend contact avec cet objet dans une lumière surnaturelle aussi. J'ai dit le plus souvent; pas toujours toutefois : aussi a-t-elle à sa base, comme la théologie spéculative et scolastique elle-même, la théologie rationnelle ou théodicée. Dans son traité : *De Deo uno*, Franzelin fait appel aux preuves de raison, à la démonstration philosophique de l'existence de Dieu, telle que la recommande le Concile du Vatican. La théologie positive veille avec le plus grand soin à ce que cette démonstration rationnelle et purement philosophique rejoigne les traités éclairés par une lumière supérieure et remplis par les données positives de la révélation. J'aurais aimé à voir le R. P. Lemonnyer mettre en relief cette connexion nécessaire; il nous eût donné une idée plus complète et plus exacte de la théologie de Franzelin.

Il est un point sur lequel je me sépare plus radicalement encore du Révérend Père : c'est quand il nous explique comment la théologie positive s'approprie et exploite les conclusions de la critique et de l'exégèse.

« Qu'on y prenne bien garde, nous dit-il, cette « critique, cette exégèse, présupposées par le théo« logien positif et dont il utilise les résultats, doi« vent être de même ordre que sa propre science. « Comme la théologie positive, elles ont pour objet : « la parole de Dieu, en tant qu'elle nous est con« servée dans l'Ecriture et la Tradition et qu'elle « nous est proposée par l'Église. Comme pour la théo-

« logie positive, à leur source même, il y a la Foi. « La critique dont nous parlons et dont il nous paraît « *tout à fait essentiel* de remarquer le caractère *théo-* « *logique*, dans le relevé qu'elle fait des Écritures « inspirées et des monuments de la Tradition sur- « naturelle, dans le discernement des textes sûrs, a « pour règle intrinsèque, spécifique, le sentiment « de l'Église tel qu'il résulte de ses déclarations ex- « presses et de son usage officiel. Le canon des « Écritures dressé par l'Eglise, les documents de la « Tradition qu'elle approuve, les textes qu'elle re- « connaît, celui de la Vulgate par exemple, la cri- « tique en question les adopte dès qu'elle a reconnu « le sentiment de l'Église. L'exégèse à laquelle elle « prépare les voies se règle de même et d'une ma- « nière positive, essentielle, sur des préceptes théo- « logiques. Comme elle porte sur la parole de Dieu, « considérée comme telle dans son être intime et « divin, de même s'éclaire-t-elle d'une lumière « surnaturelle qui est l'interprétation et l'enseigne- « ment de l'Église. Elle usera sans doute, dans le « détail, de procédés scientifiques qui sont eux- « mêmes de l'ordre historique, mais ce sera sous « l'influx de sa lumière et de ses principes surnatu- « rels. Même alors elle ne fera pas de la pure « science, pas plus que la théologie spéculative ne « se transforme en pure philosophie, bien qu'elle « use, dans sa lumière supérieure, de procédés et « même de concepts philosophiques. »

Dans cette page, le R. P. Lemonnyer essaie d'éta-

blir que l'exégèse et la critique, soit textuelle, soit littéraire, prennent un caractère nécessairement théologique et surnaturel, puisqu'elles ont, à *leur source, la foi*, par le fait même qu'elles sont une préparation à la théologie positive. Ce point de vue me semble inexact et les raisons que l'on fait valoir pour le justifier s'évanouissent, sitôt qu'on les serre d'un peu près. Non, la critique et l'exégèse n'ont point tout d'abord « pour objet la parole de Dieu *en tant qu'elle nous est conservée* dans l'Ecriture et la Tradition et qu'elle nous est proposée par l'Église. »

Leur objet propre et primordial, au contraire, c'est le document, soit scripturaire, soit traditionnel, considéré comme *document humain, historique*. Leur but premier est de l'apprécier d'après leurs procédés et leurs méthodes, dont elles demeurent parfaitement libres de se servir, ainsi que le reconnaissent les déclarations formelles de l'Église. Ce n'est donc point le caractère théologique et surnaturel qui se remarque dans ces disciplines préparatoires à la théologie positive, mais le caractère scientifique. On ne saurait dire non plus que la critique, « dans le relevé qu'elle fait des Écritures inspirées et des monuments de la Tradition, dans le discernement des textes, a pour règle *intrinsèque, spécifique*, le sentiment de l'Église, tel qu'il résulte de ses déclarations expresses et de son usage officiel. » Ce sera là, pour elle, une règle supérieure, mais en quelque sorte extrinsèque, qui l'obligera peut-être à réformer des appréciations fausses ou défectueuses

sur des points assez peu nombreux du reste, dans lesquelles elle aurait pu s'égarer. En attendant, ses règles spécifiques se tirent de sa nature elle-même; elle les applique librement dans l'examen grammatical et littéraire, soit du texte hébreu, soit des Septante, soit de la Vulgate. Étudie-t-elle le canon des Écritures, c'est à la lumière des documents fournis par l'histoire des premiers siècles chrétiens.

Semblable argumentation doit être établie à propos de l'exégèse, qui ne porte point tout d'abord sur « l'être intime et divin de la Parole de Dieu, considérée comme telle », mais bien plutôt sur le document écrit, considéré comme historique, dont elle cherche, par ses méthodes propres, à déterminer elle-même le caractère. Elle n'en exclut point *a priori* le surnaturel; elle n'en fait pas même abstraction ; tout au contraire, elle essaie de voir s'il s'y rencontre. Elle s'inclinera devant le fait divin, quand elle l'aura constaté. Voilà son premier rôle, aussi essentiel que ce qui viendra ensuite, et d'un caractère purement et simplement scientifique.

J'irai plus loin, la théologie positive elle-même, dans la première exploitation qu'elle fait des conclusions de la critique et de l'exégèse pour établir les thèses fondamentales de l'apologétique proprement dite et au sens restreint de ce mot, garde ce même caractère purement scientifique ou rationnel. Les textes scripturaires sont, pour elle aussi, des documents humains et historiques dont elle fixe et détermine la valeur probante, d'après des arguments

exclusivement rationnels. Ce n'est pas seulement dans certains détails que la théologie positive porte ces procédés scientifiques, mais dans tout l'ensemble de sa construction apologétique, et à l'exclusion de tous les autres.

C'est quand elle est ainsi entrée en possession des données de la révélation, qu'elle modifie ses procédés et emploie les principes de « cette méthodologie spéciale et suprascientifique » dont nous parle le R. P. Lemonnyer. Je vois la grosse objection qui arrête notre auteur ; lui-même nous l'a formulée dans la page que je critique : l'exégèse, la critique et à plus forte raison la théologie apologétique qui utilise leurs conclusions, agissent « sous l'influx des lumières et des principes surnaturels » que leur fournit l'enseignement de l'Eglise.

Mais en quoi donc, je le demande, cet enseignement gêne-t-il les libres investigations de ces disciplines et entame-t-il leur caractère scientifique ? Je crois apercevoir au fond de cette objection une illusion très malheureuse ; à ce compte toute science recevant, sur certains points particuliers même peu nombreux, des éclaircissements d'une science supérieure ou simplement connexe, perdrait son autonomie et son caractère spécial. Alors où est la science vraiment autonome ? En est-il une seule qui ne puise des lumières, au moins indirectes, dans les sciences connexes ou même inférieures ? Le physiologiste, par exemple, estime-t-il que la discipline dont il s'occupe perd toute autonomie et toute valeur, ou la

liberté de ses procédés et de ses méthodes, parce qu'il emprunte à certaines branches de la chimie des informations qui l'aident à élucider certains problèmes ? Tout au contraire, la lumière, d'où qu'elle provienne, lui est précieuse. Pourquoi donc refuser à la dogmatique révélée ou à la théologie surnaturelle, le droit d'éclairer à leurs sommets et l'exégèse et la critique, soit textuelle, soit littéraire, et la théologie apologétique et purement rationnelle ?

Voici, je suppose, un philologue versé dans la connaissance de l'hébreu, du syriaque, du grec et du latin ; il entreprend une étude critique des différentes versions de la Bible que nous possédons dans toutes ces langues. Il recherche l'étymologie et le sens des mots, analyse la construction des phrases, les procédés de composition des différents auteurs. Il essaie de fixer la date approximative des livres ainsi étudiés et analysés, de suivre les manuscrits à travers les phases parcourues avant d'arriver jusqu'à nous. Il fait tout cela avec une entière probité intellectuelle, affirmant quand il croit découvrir le vrai, s'arrêtant au point précis où commence le doute. Sa critique change-t-elle de nature, parce qu'elle est subordonnée sur certains points, peu nombreux, je le répète, à la règle de foi ? Mais alors poussez votre argument jusqu'au bout et dites que le physicien et le chimiste, dès lors qu'ils sont catholiques, ne peuvent faire de la vraie et pure science, parce qu'eux aussi sont liés par le magistère ecclésiastique, sur tous les points où leur science confine

aux dogmes transcendantaux affirmés par l'Eglise, le dogme de la création par exemple. De même encore, le théologien ne pourra jamais faire de la vraie et pure philosophie dans le traité *de Deo uno*, parce qu'il a l'obligation d'établir l'accord entre sa théodicée rationnelle et les autres traités de sa théologie positive et surnaturelle. Cette prétendue impossibilité ne serait-elle pas contraire aux décisions du Concile du Vatican?

Le R. P. Lagrange entend les choses autrement, dans son intéressant chapitre : *Exégèse critique et dogme ecclésiastique*. On y lit cette déclaration très significative (1). « Je dis de plus que nous suivons une excellente méthode en pratiquant la critique, *sans jamais perdre de vue l'autorité de l'Eglise*, parce que la règle même de la critique, c'est de tenir compte du milieu, et que l'Eglise est précisément le milieu où a paru l'Ecriture. » Nul doute que cette méthode excellente ne soit, aux yeux du Révérend Père, la méthode historique et scientifique qu'il préconise. Il applique successivement le canon qu'il vient de formuler à la critique textuelle, à la critique littéraire et à ce qu'il appelle la critique réelle ou supérieure, à l'exégèse proprement dite. Il tire même des motifs dont il a appuyé sa règle exégétique, à savoir, *que l'Eglise est le milieu dans lequel a paru l'Ecriture*, des déductions qui nous semblent excessives. Ce n'est point ici le lieu d'insister (2).

(1) *Méthode historique*, p. 19.
(2) Voir *Méthode historique*, pp. 26 et 27. La pensée du Révé-

Remarquons, pour finir, que le P. Lagrange, tout en paraissant soutenir la même thèse que son confrère, le R. P. Lemonnyer, l'entend d'une façon radicalement différente sur le point essentiel. Il se plaît à proclamer la dépendance continue de son exégèse et de sa critique textuelle et littéraire par rapport au magistère ecclésiastique, en tout ce qui concerne les matières doctrinales, les seules sur lesquelles l'Eglise a coutume de se prononcer. C'est, il est vrai, pour se réserver, en tout le reste, une liberté dont il fait parfois un usage que beaucoup n'approuveront point. J'entends par là qu'il sera toujours très permis de contester ses interprétations de maints passages bibliques, où il ne voit qu'un symbolisme fort accommodant. Mais si l'on peut contester, on ne saurait condamner, comme on est contraint de le faire, lorsque le P. Lemonnyer propose d'exclure systématiquement, ou, selon son expression, de faire abstraction de tout surnaturel, de tout préjugé dogmatique et théologique, dans l'interprétation des passages doctrinaux soit de l'Ancien, soit du Nouveau Testament, et de constituer ainsi une théologie biblique dont il nous reste à exposer la nature.

rend Père n'est sans doute qu'ébauchée. Nous le notons expressément, dans la crainte de lui faire subir des altérations analogues à celles qu'il a infligées à la nôtre dans son chapitre : *l'Evolution du dogme*. Le passage que nous visons en ce moment est de ceux où se rencontrent des formules pareilles aux formules de M. Loisy et sur lesquelles le P. Lagrange, dans un *Post-scriptum* de la préface, promet de s'expliquer plus tard. Ces justes réserves se déduisent déjà de la ferme critique qu'il vient de faire du livre de M. Loisy, dans la *Revue biblique* (1er avril 1903).

III

Théologie historique naturaliste.

Nous abordons le point le plus délicat de cette étude. « Cette théologie historique, écrit le R. P. Le-« monnyer, comprend deux provinces distinctes, « nettement délimitées : la *théologie biblique et l'his-« toire des dogmes*... Il y a plus de quarante ans, « Reuss écrivait déjà : La théologie biblique est « donc une science *essentiellement* historique : elle « est le premier chapitre de l'histoire des dogmes... « M. Loisy parle de même dans la préface de l'*Evan-« gile et l'Eglise*... La tâche scientifique qu'elle « s'impose, continue le P. Lemonnyer, nous paraît « avoir deux aspects : c'est d'abord d'analyser le « sens historique des *différents concepts et rites* de « la religion biblique ; c'est ensuite d'exposer sa vie « historique, de raconter son histoire... M. J. Holtz-« man trace d'une façon sommaire, mais dans un « même esprit, l'objectif de la théologie du Nouveau « Testament : « C'est une reconstitution scientifique, « dans la mesure où nous pouvons le connaître, du « monde des pensées religieuses et morales (dans la « période dont le Nouveau Testament nous raconte « l'histoire). Elle doit reconstituer ce monde, soit « dans son unité telle que l'histoire la révèle, soit « dans la multiplicité, les diversités, les oppositions « même qui s'y rencontrent et qui furent l'effet des

« tendances individuelles et des courants histo-
« riques de cette époque (1). »

Appuyé sur ces déclarations d'exégètes protestants et de M. Loisy, le P. Lemonnyer estime que la « théo-
« logie biblique ou historique est une science pure-
« ment naturelle qui fait abstraction de la foi, tandis
« que la théologie positive — à la manière de Fran-
« zelin — est une science surnaturelle qui suppose
« la foi ; la théologie historique en réalité n'est
« *qu'une histoire* (2). »

D'après le Révérend Père cette théologie biblique, science purement naturelle, est parfaitement légitime. Dès lors que « la religion d'origine et d'essence
« surnaturelle est entrée, par un côté, dans la sphère
« des réalités humaines, elle se présente, à certains
« égards, comme un fait historique. » Le catholique qui en traite « fait abstraction, comme historien, du
« caractère surnaturel de l'objet qu'il étudie. C'est
« son droit... Il suffit pour cela qu'il s'en explique
« nettement et, en même temps, qu'il confesse la
« réalité du caractère surnaturel dont il fait légiti-
« mement abstraction comme historien. Il recon-
« naîtra de plus que, par la méthode dont il dispose
« et au point de vue qui est le sien, il ne saurait
« épuiser la vérité de cet objet, lequel en même
« temps qu'historique est théologique et divin. S'il
« a le droit, si même c'est son devoir scientifique, de
« se tenir fermement au point de vue et à la méthode

(1) *Revue du Clergé français*, pp. 10, 11 12, 13, *passim*.
(2) *Ibid.*, p. 15.

« de sa science et de repousser toute intrusion du « point de vue et des méthodes théologiques, il doit « cependant se préoccuper des enseignements de la « foi, comme d'une règle supérieure, mais *générale,* « *et extrinsèque* » (1), en n'affirmant rien qui leur soit contradictoire.

Nous avons cité très largement, selon notre habitude, afin qu'on ne nous accuse point d'avoir altéré la pensée de l'auteur. En résumé, il revendique le droit de constituer, en dehors de tout point de vue surnaturel, une théologie biblique, même pour le Nouveau Testament, à la condition qu'elle soit précédée d'une préface d'honneur dans laquelle il confessera, une bonne fois pour toutes, le surnaturel, et lui tirera sa révérence ; mais pour en prendre congé définitif. Après cela, libre à lui d'en faire abstraction. Une dernière obligation reste cependant, c'est de ne contredire en rien ce surnaturel, ou du moins les enseignements exprès de la foi. Comment cette obligation sera-t-elle respectée ? On ne nous le dit point ; pour ma part je la crois violée dès le début, car le surnaturel ne se laisse point évincer ainsi de la théologie biblique et évangélique, sous prétexte que cette théologie deviendrait essentiellement et même exclusivement une histoire et une histoire purement naturelle, ce que je nie résolument !

On nous dit que la tâche scientifique de la théologie biblique sera d'analyser le sens historique des

(1) *Revue du Clergé français*, p. 16.

concepts et des rites de la religion. Mais ne faut-il pas tout d'abord analyser ces concepts et ces rites religieux, les considérer dans leur nature propre et dans leur essence? Après cela vous nous direz d'où ils viennent, comment ils s'unissent et parfois s'engendrent les uns les autres, quelles phases ils ont traversées, comment ils ont vécu. En d'autres termes, vous nous en ferez l'histoire; vous nous en révélerez le sens historique.

Toute la question est de savoir si, comme semble le penser le R. P. Lemonnyer, le surnaturel est, dans ces concepts et dans ces rites, quelque chose d'adventice, un caractère qui en soit séparable et pouvant être considéré à part, ou bien s'il les pénètre et en constitue l'essence, de telle sorte que vous le rencontriez toujours et en première ligne, sitôt que vous y touchez.

Tous les concepts religieux que la théologie biblique analyse, dans une étude du Nouveau Testament, se ramènent à quelques catégories. C'est en premier lieu la catégorie des miracles, *signa*, accomplis par le Christ pour autoriser tout le reste, y compris ses enseignements. Nous divisons ceux-ci en enseignements dogmatiques et enseignements moraux, donnant naissance à une seconde catégorie de concepts. Distinguons encore, si vous voulez, les mystères proprement dits, ces faits qui tiennent à la personne même du Christ, sa naissance miraculeuse, ce qui la précède et la suit, annonciation, circoncision, etc., son baptême, la tentation au dé-

sert, sa passion, sa mort, sa résurrection, son ascension glorieuse et, pour finir, la descente du Saint-Esprit au jour de la Pentecôte. Nous allions oublier les rites institués par le Christ en personne, baptême, sainte Cène, ordination des apôtres, primauté de saint Pierre, etc. C'est toute l'économie de la religion nouvelle.

Or, je le demande, tous ces faits, tous ces mystères, tous ces enseignements, tous cès rites, tous ces miracles, ne sont-ils pas surnaturels, en leur essence propre, dans la totalité des éléments qui les constituent ? Les miracles ne sont-ils pas le produit direct et exclusif de la toute-puissance divine ? Les enseignements du Christ ne dépassent-ils pas la raison humaine et toutes les vérités qu'elle peut acquérir par ses propres forces ? Les mystères chrétiens ont-ils un seul élément qui soit vraiment et purement naturel au sens complet de ce mot ? Voilà cependant ce que la théologie biblique devra tout d'abord analyser ; voilà ce dont elle devra se former un concept aussi exact et aussi sincère que possible. Et l'on voudrait qu'elle le fît, en écartant *a priori* et par système l'idée, la notion du surnaturel ! Comment ne voit-on pas que la théologie biblique, science purement et exclusivement naturelle, faisant abstraction de tout préjugé dogmatique et surnaturel, devenant une histoire pour cesser d'être une théologie, est une science sans objet ? Tout ce que nous venons de dire, en effet, tous ces concepts et ces rites religieux se dérobent à ses

prises ; elle n'y comprendra rien, absolument rien, ou plutôt elle expliquera tout à contre-sens, elle dénaturera tout et créera nécessairement un conflit irréductible entre elle et cette théologie positive qui voit toutes ces choses dans une lumière plus haute et plus sûre.

Une science se détermine avant tout par son objet ; cet objet est-il surnaturel, la science sera surnaturelle. Or, je le répète, l'objet de la théologie biblique est essentiellement surnaturel ; donc cette théologie biblique sera, elle aussi, nécessairement surnaturelle. Vous nous dites : mais « ce surnaturel se présente, à certains égards, comme un fait historique, entrant dans la sphère des réalités humaines. » Sans doute, mais cesse-t-il pour cela d'être ce qu'il est et de surnaturel devient-il naturel ? Vous ajoutez : « Les documents sacrés où se raconte cette histoire sont composés d'après des procédés humains et écrits dans une langue humaine. Tout cela est accessible, sous un de ses aspects, à la pure science. » Je le reconnais volontiers ; mais cette pure science s'appellera la critique ou l'exégèse des documents en question, deux sciences purement naturelles, quoique subordonnées comme toutes les autres à la dogmatique révélée. En est-il ainsi de la théologie biblique qui ne limite point ses investigations aux textes servant comme d'enveloppe à nos dogmes, mais qui porte directement son effort sur ces dogmes eux-mêmes et essaie d'analyser les concepts que nous devons

nous en former? Il y a là une différence dont l'auteur de l'article du 1er mars n'a point assez tenu compte, et qu'il a méconnue de plusieurs façons. La foi est pour l'exégèse une règle supérieure, mais en un certain sens extrinsèque ; tandis qu'elle fournit directement à la théologie biblique ses concepts les plus essentiels.

Quelques observations sur la prétendue règle de cette théologie biblique et historique, nous permettront d'en pénétrer plus à fond la nature. Cette règle essentielle est l'abstraction systématique de tout surnaturel. Ne serait-ce pas là une mystification et une duperie pour le catholique qui a le malheur de s'y laisser prendre?

Ce catholique, en effet, se place au point de vue des exégètes protestants qu'on nous a nommés, Reuss, H.-J. Holtzman, Smend et les autres, dans l'étude qu'il entreprend sur le Nouveau Testament comme sur l'Ancien. Tous ces exégètes, nous le savons de reste, non seulement font abstraction du surnaturel, mais le nient *a priori ;* pour eux le miracle est impossible, aussi bien que la révélation positive, dont on le donne comme le garant. De là, pour eux, la nécessité de chercher une explication naturelle, disons mieux, naturaliste, à tous ces rites, miracles et faits que la Bible raconte. Ils s'ingénient à la trouver dans l'ensemble des circonstances au sein desquelles ces faits et ces révélations se sont manifestés. Comment tout cela est-il entré, selon les paroles du R. P. Lemonnyer, « dans la

sphère des réalités humaines ? » En étudiant avec quelque soin la manière dont s'est faite cette introduction, il ne sera point impossible d'exagérer la part nécessaire que les hommes y ont prise et de s'en servir habilement pour masquer la part de Dieu. On s'habitue à considérer ainsi les choses religieuses et l'économie du christianisme à un point de vue inférieur ; peu à peu il apparaît comme le produit normal d'une évolution qui exclut toute idée d'un Dieu révélateur, et même du Dieu créateur.

Le catholique, qui entreprend la théologie historique dont on nous parle, en vient au même point ou à peu près, en vertu d'un principe qui diffère de celui des protestants rationalistes. Ceux-ci nient le surnaturel dans l'histoire biblique ; lui, il en fait abstraction. Pour maintenir la sincérité de sa méthode, il doit, le R. P. Lemonnyer nous l'a dit, repousser toute intrusion du point de vue et des méthodes théologiques. C'est son devoir scientifique. D'autres nous ont exposé longuement et bien des fois que, pour mieux saisir les travaux exégétiques et aussi philosophiques des écrivains protestants ou kantiens, il fallait entrer dans leurs dispositions intellectuelles, se former une mentalité un peu semblable à la leur et, pour redire le mot décisif sur les lèvres des philosophes de l'action, *revivre* leur propre pensée, s'y affectionner, car on ne comprend bien que ce que l'on aime, que ce que l'on a vécu. Voilà donc le catholique obligé de revivre les théo-

ries naturalistes de Reuss, de Holtzman, de Harnac et autres exégètes rationalistes, bien qu'il ne s'associe point à leur négation systématique et radicale du surnaturel. Cela suffit pour mettre ce catholique dans l'impossibilité de comprendre les Écritures et, en particulier, le Nouveau Testament ou, si l'on veut restreindre la question afin de la mieux préciser, dans l'impossibilité de comprendre les Évangiles. Si, en effet, pour comprendre un ouvrage, il faut entrer dans le dessein de celui qui l'a écrit, prendre, autant que possible, ses dispositions intimes et revivre sa pensée, comment celui qui fait systématiquement abstraction du surnaturel, de tout préjugé dogmatique et surtout apologétique, pourrait-il entendre quelque chose aux Évangiles qui, tous, ont été écrits pour prouver la Divinité de Jésus-Christ; qui, tous, sans exception aucune, sont des œuvres de haute et indéniable apologétique?

Mais pourquoi donc la théologie biblique, d'après la nouvelle méthode historique, fait-elle ainsi abstraction du surnaturel? c'est qu'elle se croit impuissante à l'atteindre; ses procédés ne le lui permettent pas. On n'a point assez remarqué, du moins au point de vue qui nous occupe, les pages fort courtes que M. Loisy a consacrées à la Résurrection du Sauveur. D'après lui, les apôtres n'ont pu, par le témoignage de leurs sens, s'assurer de la réalité de cette Résurrection qui demeure une simple probabilité. La vie immortelle, dans laquelle le Sauveur était

entré, échappe à toutes les prises humaines. Aujourd'hui, on ne saurait acquérir la certitude historique de cette Résurrection par la discussion des textes qui relatent les multiples apparitions du divin Maître. M. Loisy nous livre ensuite sa pensée tout entière lorsqu'il ajoute : « Mais n'est-il pas inévitable que toute preuve naturelle d'un fait surnaturel soit incomplète et défaillante? » Et, un peu auparavant, il avait écrit : « Avant tout examen des récits, il est permis de penser que des impressions sensibles ne sont pas le témoignage adéquat d'une réalité purement surnaturelle. »

Voilà le mot décisif, celui qui renferme la justification philosophique de l'exégèse de M. Loisy, et, je le crains bien, de la méthode historique, telle que l'entend le R. P. Lemonnyer. L'énoncé philosophique qui précède s'étend à tous les faits miraculeux, à la résurrection de Lazare aussi bien qu'à celle du Christ ; ces faits ne sortiront jamais de la simple probabilité, aussi longtemps que l'on s'en tiendra aux seuls procédés de la méthode. N'est-ce pas ce que nous *insinue* le R. P. Lemonnyer, lorsqu'il écrit : « Qu'on exige de lui (l'historien des dogmes) « *a priori* qu'il prouve d'une manière positive et « par les procédés de sa science les dogmes ecclé- « siastiques et jusqu'aux conclusions de la théolo- « gie, cela nous paraît tout à fait exorbitant. L'his- « torien, qui assumerait une pareille tâche, ferait « certainement de médiocre science, sans faire « de bonne théologie. Les moyens scientifiques

« dont il dispose y sont disproportionnés (1). »

A coup sûr, il serait exorbitant de demander au théologien biblique, armé des seuls moyens scientifiques, de prouver jusqu'aux extrêmes conclusions théologiques et même ce que l'on entend par ce mot vague, les dogmes ecclésiastiques. Mais serait-il exagéré de lui demander qu'il établisse, par les procédés de son exégèse, les faits bibliques surnaturels, en termes plus simples, les miracles qui garantissent les enseignements du Sauveur dans l'Évangile ? Et s'il refuse, comment peut-il se dire catholique au moment où il se met en contradiction radicale avec le Concile du Vatican ? D'après ce Concile, c'est bien par la raison, par les moyens naturels, ou, si l'on veut, par les procédés de l'exégèse purement scientifique que nous arrivons à la constatation du surnaturel évangélique, du fait divin, miracle ou prophétie, en un mot de l'existence de la révélation. Oh ! sans doute, pour pénétrer cette révélation en ce qu'elle a d'intime, il nous faut une lumière supérieure et surnaturelle ; c'est avec la foi que nous explorons la doctrine manifestée par le miracle, les dogmes ecclésiastiques dont nous a parlé le R. P. Lemonnyer. Mais auparavant la science qu'il préconise a eu son rôle dont il méconnaît la portée.

Pour tout résumer en quelques mots : La critique et l'exégèse dont se sert la théologie positive gardent

(1) *Revue du Clergé français*, p. 17.

leur nature propre et leur caractère scientifique, bien qu'elles se subordonnent au magistère ecclésiastique et à ses décisions. La théologie biblique, qui fait abstraction systématique du surnaturel, est une science sans objet. Dogmes et mystères se dérobent, en effet, à ses prises, parce qu'ils sont essentiellement surnaturels. La méthode historique n'en demeure pas moins excellente et légitime ; elle peut et doit être employée, mais au lieu de faire abstraction du surnaturel, son rôle est de le rechercher, notamment dans les Évangiles. Elle arrivera à y constater sa présence, en vertu des procédés qui lui sont propres. A la foi ensuite de pénétrer à l'intime de ce surnaturel et de nous en exposer les richesses.

Tels sont les motifs qui nous font repousser la thèse émise dans la *Revue du Clergé français*, 1er mars 1903.

CHAPITRE DEUXIÈME

RÉPONSE
A UNE HABILE DÉFENSE DE LA MÉTHODE NATURALISTE

Lettre à M. l'abbé Bricout,
directeur de la Revue du Clergé français (1).

Versailles, le 16 avril 1904.

Monsieur le directeur,

Vous avez gracieusement reproduit les deux communications que j'avais faites au journal *La Vérité*, en réponse aux critiques de MM. Leduc et Dubois sur un article paru dans la *Science catholique*. Voici quelques observations, les dernières selon toute probabilité, sur le sujet en question. Au lieu de les

(1) Les paragraphes deuxième et troisième du chapitre précédent ont été publiés dans *La Science Catholique* (mai 1903). Cet article demeura sans réponse jusqu'au 1er janvier 1904. A cette date, M. Leduc, rédacteur habituel à *La Revue du Clergé*, le

placer ailleurs, il m'a semblé plus simple et plus franc de vous les adresser à vous-même. M. Dubois, avec sa courtoisie habituelle, me prévient que vous leur réservez bon accueil. Je vous les envoie, en vous priant de les communiquer à mon contradicteur pour qu'il les fasse suivre, s'il l'estime bon, de ses propres remarques. Vos lecteurs jugeront ensuite et, en ce qui me concerne, la discussion sera close.

I

Les faits.

M. Dubois, après M. Leduc, prétend que l'on peut constituer ce que l'on a appelé tout d'abord une théologie biblique, ce que l'on croit plus exact de nommer aujourd'hui une histoire de la Religion biblique, en faisant abstraction de toute notion surnaturelle. Avec sa précision accoutumée, il distingue les faits bi-

critiqua dans une note courte, mais précise et nette, qui me sembla mériter une réponse, adressée par moi à *La Vérité Française*. M. Bricout qui était intervenu dans la controverse reçut, par la même voie, ma seconde réplique, qu'il eut la loyauté de reproduire intégralement, comme la précédente du reste, dans sa revue.

Enfin M. Dubois, théologien bien connu de *La Science Catholique*, où il a publié naguère des travaux de valeur, s'appropria les observations de M. Leduc, en les appuyant de considérations très étudiées et très habiles qui tendaient à rendre plus acceptable, sinon tout à fait inoffensif, le système du R. P. Lemonnyer.

C'est à M. l'abbé Dubois que fut adressée, par l'entremise de M. Bricout, la lettre suivante parue dans la *Revue du Clergé français* (1er mai 1904).

bliques purement naturels, quoique garantis par l'inspiration, des faits à proprement parler surnaturels, qu'il définit très exactement « ceux dans la constitution desquels Dieu est intervenu surnaturellement par une action miraculeuse ». Ces derniers seuls sont des faits divins, au sens rigoureux du mot, et seuls ils entrent dans l'histoire de la Religion biblique qu'il s'agit de constituer.

La raison fondamentale pour laquelle M Dubois affirme que l'histoire de ces faits divins peut être écrite en faisant abstraction de leur caractère surnaturel, c'est que s'ils « sont surnaturels dans leur cause, ils ont eux-mêmes un *être historique*, selon l'heureuse expression de M. Leduc, c'est-à-dire qu'ils tombent, comme faits, dans le domaine de l'observation sensible, en un point déterminé de l'espace et du temps, et par suite sont transmissibles par voie de témoignage. » Or, ajoute un peu plus loin M. Dubois, « l'historien n'examine que les antécédents observables et les causes naturelles de ces faits », sans avoir à se prononcer sur leur caractère.

Malgré tout mon désir de me rencontrer avec M. Dubois, cette théorie me semble inacceptable.

Pour que l'historien se rende compte d'un fait, il faut, au jugement de M. Dubois lui-même, qu'il remonte jusqu'à sa cause, au moins quand elle est naturelle, et qu'il le rattache aussi à ses antécédents observables. L'histoire en effet ne saurait être une constatation empirique de faits sans relations entre eux ni avec leur cause, surtout quand elle a la pré-

tention d'être une histoire critique. Elle est aussi sans doute une science morale puisqu'elle traite des actes humains : il lui faut de toute nécessité remonter jusqu'à leurs auteurs, établir la responsabilité de ces derniers et apprécier le caractère des faits eux-mêmes. Sans cela, elle serait aveugle sur ce qu'il y a de plus élevé dans son objet propre.

Or les faits divins « dans la constitution desquels Dieu intervient surnaturellement par une action miraculeuse » ne s'expliquent jamais par des causes naturelles : ou ces causes naturelles n'existent pas du tout, ou si elles existent et fournissent une certaine participation aux susdits faits, elles sont absolument insuffisantes à en rendre compte. Que l'historien fasse donc mention expresse de l'intervention divine, ou *qu'il renonce à établir une histoire vraie* de ces faits qui ne se conçoivent même pas sans cause surnaturelle. Aussi je ne m'étonne point qu'on soit amené à les nier quand on repousse à priori le surnaturel, comme le font les rationalistes pour la résurrection du Sauveur.

L'histoire de la religion biblique sera surnaturelle ou elle ne sera pas, pour ce motif simple et obvie, c'est que la Religion biblique elle-même est surnaturelle ou elle n'est rien.

De plus M. Dubois assigne comme tâche à l'historien, d'examiner les antécédents observables. Mais pour les faits religieux essentiels, les antécédents observables, outre qu'ils portent en eux-mêmes la marque évidente du surnaturel, signalent à l'avance

ce même caractère dans les faits dont ils sont comme le prodrome.

Qu'on me permette de choisir les trois faits divins qui sont le cœur de la Religion biblique ou révélée : l'incarnation du Verbe, sa passion et sa résurrection. Les antécédents observables sont, pour l'incarnation, la visite de l'ange, le message dont il est chargé, l'acquiescement de la sainte Vierge. Inutile d'entrer dans les détails. La fonction de l'historien ne sera point, je le reconnais, d'analyser comme le théologien et l'apologiste tout ce qui est contenu dans cette série de faits préliminaires. Mais comment se dispensera-t-il d'en noter le caractère surnaturel ? Ou il niera la visite de l'ange, ou le surnaturel de cette démarche s'accusera dans sa narration. Et ce fait surnaturel est l'annonce de cet autre : *Virtus Altissimi obumbrabit tibi.* La conception indiquée est miraculeuse, ou nous sommes en face d'une duperie et d'un mensonge ; à l'historien de nous le dire, *il faut qu'il se prononce.*

Les antécédents observables pour la passion sont la prophétie, quatre fois répétée, qui en fut faite par le Christ en personne ; la description anticipée du drame dans sa complexité elle-même : *Filius hominis tradetur principibus sacerdotum, et scribis, et senioribus, et damnabunt eum morte et tradent eum gentibus ; et illudent ei, et conspuent eum, et flagellabunt eum, et interficient eum...* (1)

Un autre antécédent observable, c'est l'intention

(1) *Marc*, x, 33, 34.

rédemptrice accusée dans l'institution de la sainte Eucharistie. Comment l'historien qui mentionnera ces antécédents observables et les reliera à la passion du Christ s'y prendra-t-il pour faire abstraction de leur caractère surnaturel ?

C'est plus impossible encore pour la Résurrection dans laquelle je ne parviens pas à découvrir un *être historique* distinct de l'*être surnaturel*. J'y reconnais bien « l'aspect phénoménal » dont parle le R. P. Lagrange ; mais cet aspect phénoménal révèle l'être surnaturel lui-même. C'est l'action surnaturelle de Dieu qui tombe ici, dans le domaine de l'observation sensible, et qui se manifeste à un point précis de l'espace et du temps. Cette vie reconquise, s'épanouissant dans une chair que quelques-uns des témoins avaient vue et palpée inerte, froide et rigide, n'est-ce pas là un fait évidemment surnaturel ? N'était-ce pas, comme tel, qu'il tombait sous l'observation sensible des témoins qui nous l'ont transmis *avec son caractère propre ?*

Nous arrivons ainsi, par l'analyse des éléments constitutifs des faits divins, à une notion très différente de celle de M. Dubois. Ces faits ne sont pas seulement surnaturels dans leur cause, mais en eux-mêmes et dans leur essence. Leur être historique s'identifie, parfois de la façon la plus absolue, avec leur être surnaturel. C'est comme faits divins et surnaturels, qu'ils ont été observés et nous ont été transmis par voie de témoignage.

Enfin l'histoire ne se compose pas de faits isolés :

rapprochons donc les trois dont nous venons de parler. Un enfant est conçu dans le sein d'une vierge sans la participation d'aucun homme ; lui-même annonce jusqu'à quatre reprises et longtemps à l'avance sa mort, il décrit toutes les phases du supplice qu'il doit endurer, en marque le caractère expiatoire, fruit de son intention rédemptrice, et les immenses conséquences qui en résulteront. Trois jours après il ressuscite comme il l'avait promis.

Tout cela constitue une série de faits, évidemment surnaturels, ou une série de fables ; l'histoire qui raconterait ces faits sans en marquer le caractère ne serait plus de l'histoire, ni surtout de l'histoire critique, mais un récit d'une invraisemblable niaiserie.

II

Les croyances.

L'historien, quand il traitera directement des croyances bibliques ou dogmes révélés, aura la même obligation de signaler leur caractère surnaturel. Ici se présente une question préalable, fort débattue aujourd'hui : Quelle relation y a-t-il entre les faits divins et les dogmes, et comment ceux-ci procèdent-ils des premiers ? Que M. Dubois me permette d'en dire quelques mots qui serviront à l'élucidation de notre débat.

Je prends le résumé que vous-même, Monsieur le directeur, nous avez donné dans votre fascicule du 15 mars, p. 218, du système dernièrement éclos à ce

sujet. D'après ce système, il y aurait dans les dogmes une plus-value, un accroissement, légitime du reste, qui ne se rencontre point dans les faits ; l'interprétation doctrinale dépasserait les données historiques. A mon humble avis, c'est exactement le contraire de la vérité : Les faits divins, incarnation, passion rédemptrice, résurrection..., sont d'une richesse que toutes nos formules dogmatiques n'égaleront jamais. Considérons par exemple la Christologie, telle qu'elle a été définie par les conciles orientaux ; non seulement elle procède du fait divin, mais les définitions à venir qui pourront la développer encore, ne feront que mettre en lumière des côtés inaperçus du fait d'où tout cela doit sortir. L'esprit humain n'est point, comme on l'a justement remarqué, « une simple plaque photographique ; » moi aussi je lui reconnais un réel pouvoir « dynamique » ; mais il userait tout ce pouvoir dynamique avant de pénétrer jusqu'au fond de ce fait divin, l'Incarnation. On n'accusera pas du moins cette doctrine de modeler e fait sur l'idée, au lieu de modeler l'idée sur le fait.

J'estime encore que l'on suit une méthode défectueuse, en voulant faire sortir un dogme d'un texte unique; l'immaculée conception par exemple, de l'assertion scripturaire : *Marie pleine de grâce*. C'est de tout l'ensemble de la doctrine et, si je l'ose dire, de l'économie du fait divin, l'Incarnation, que ce dogme secondaire procède.

J'élèverais une autre difficulté contre la théorie proposée. On reproche à la théologie traditionnelle

ou, comme l'on dit, à « l'extrinsécisme » de n'établir qu'un lien tout extérieur entre les faits et les dogmes au moyen du miracle. Celui-ci garantirait le caractère surnaturel de tout l'ensemble, faits et dogmes ; mais, dit M. Blondel, le passage des premiers aux seconds demeure inexpliqué. Est-ce bien exact ? Je croyais au contraire qu'entre les formules des conciles orientaux et les faits divins, exprimés par les textes évangéliques, existait une relation organique, intrinsèque, et que, pour parler le langage du système, « l'implicite » aujourd'hui connu n'avait été auparavant « l'implicite vécu » dans les expériences de l'Église, que parce qu'il existait primitivement inclus dans le fait divin lui-même. Qu'on applique tout ceci à la consubstantialité du Verbe avec le Père : cette consubstantialité est-elle autre chose que l'explication logique et, si l'on veut, le développement dynamique de la Filiation naturelle, perçue dans les assertions évangéliques, entre autres celle de saint Jean, *Ego et Pater unum sumus ?*

Je me hâte de revenir à l'objet direct de notre présente discussion. Si le dogme procède ainsi du fait divin, il apparaît surnaturel comme le fait lui-même, et l'historien en devra marquer le caractère sous peine de montrer les croyances et les faits sous un jour également faux. Je le demande à M. Dubois, peut-on supposer mystification plus colossale qu'une histoire de l'évolution « ecclésiastique » du dogme, qui ferait abstraction systématique des éléments surnaturels, formant toute la substance dogmatique de

cette évolution? Et cependant je ne vois pas la moindre raison d'interdire cette abstraction systématique à l'histoire ecclésiastique, si on la pratique dans l'histoire biblique elle-même. Le caractère surnaturel paraît surtout en effet dans l'éclosion des dogmes et leur premier jaillissement des textes évangéliques, bien plus que dans la suite de leur développement.

M. Dubois remarque fort justement, il est vrai, que les textes bibliques authentiquement interprétés par l'Église sont relativement peu nombreux. Mais il m'accordera bien, j'en suis sûr, que très nombreux sont, du moins dans le Nouveau-Testament, les textes dogmatiques que nous interprétons, en toute sécurité, d'après l'analogie de la foi et à la lumière des définitions ecclésiastiques. Ne peut-on pas dire que l'Église elle-même en fixe le sens dans son enseignement quotidien; et ainsi les croyances qui sortent de ces textes nous apparaissent très précises, très déterminées, et toutes *avec le caractère surnaturel* que l'historien de la religion biblique devra mettre en lumière.

Le caractère surnaturel apparaît beaucoup moins dans l'Ancien Testament, je le reconnais; les faits divins, et les croyances qui en sortent, y sont mêlés à des faits humains et à des notions purement naturelles, quoique garanties par l'inspiration. Mais M. Dubois ne calomnie-t-il pas un peu les théologiens au premier rang desquels il comptera toujours cependant, lorsqu'il leur reproche d'avoir générale-

ment confondu ces idées et ces faits naturels avec les faits miraculeux et les croyances écloses de ceux-ci? Le décalogue lui-même, bien supérieur à la législation purement civile des Hébreux dont nous parle M. Dubois, supérieur aussi sans aucun doute au code d'Hammourabi, ce décalogue n'est-il pas considéré, par tous les théologiens de marque, comme d'ordre naturel, à l'exception de la prescription sabbatique, bien que le tout soit sanctionné par l'autorité de Jahvé?

Cependant le surnaturel intrinsèque, si bien défini par M. Dubois, se manifeste et doit être accusé par l'historien biblique, notamment dans la croyance messianique et le monothéisme hébreu, choisis comme exemples par mon contradicteur.

La croyance messianique procède de faits notoirement divins, de révélations positives, qui, d'abord incomplètes et obscures, s'accroissent et s'élucident le long des siècles, tout en demeurant évidemment surnaturelles. C'est la promesse du Rédempteur dès l'Eden : *ipse conteret caput tuum ;* puis les bénédictions patriarcales : *In semine tuo benedicentur omnes gentes terræ.* C'est encore, si l'on veut, la révélation positive du Messie souffrant à Isaïe. La croyance messianique est sortie, non du sens spirituel, mais *du sens littéral* de ces textes et s'est nourrie des révélations positives qu'ils racontent, alors même que la nation juive et les écrivains inspirés n'en saisissaient point encore toute la portée. Que certaines prophéties messianiques aient eu leur réalisation

partielle dans ces personnages politiques ou religieux, types figuratifs du vrai Messie, c'est reconnu par tous. Mais l'historien biblique qui se contenterait de mentionner ces lointaines préfigurations sans aller jusqu'à « l'anti-type » auquel elles se rapportent, au lieu d'écrire l'histoire vraie et complète de la préparation messianique, n'en dessinerait qu'une contrefaçon misérable et une odieuse caricature.

Pour écrire l'histoire véridique de cette préparation, il suffit au reste de rapprocher ces prophéties messianiques, de les considérer dans leurs relations mutuelles ; le plan de la Providence s'en dégage avec une suffisante netteté ; et ce n'est pas seulement dans leur adaptation et leur physionomie d'ensemble qu'apparaîtra le caractère surnaturel, mais encore dans bon nombre de leurs éléments constitutifs. Le rôle de l'histoire critique est de le faire connaître.

Supposons un instant que dans les lettres de Napoléon Ier à ses généraux, et dans celles de Louis XIV à ses ministres, se rencontre, éparse et fragmentée, la pensée directrice de ces deux grands règnes. La critique historique, très friande de ces sortes de problèmes, se livrerait immédiatement aux recherches les plus attentives et les plus minutieuses pour la découvrir. Elle se soucierait fort peu que les hommes qui devaient contribuer à sa réalisation, n'en aient reçu qu'une révélation partielle et même très incomplète ; ou plutôt ce mystère ne ferait qu'exciter sa curiosité ; elle collationnerait toutes

les dépêches, même les moins importantes, et finirait par leur arracher leur secret.

Pourquoi donc assigner à cette même critique un rôle si différent, lorsqu'elle s'applique à écrire l'histoire de la divine Révélation? Ici la « formalité » prédominante dans la matière historique est surnaturelle; la voiler sous une autre, très secondaire et d'un ordre inférieur, c'est trahir la vérité. L'histoire messianique est telle, que l'action de Dieu l'emporte de beaucoup sur celle des hommes; et *il faut le dire*.

Une argumentation analogue pourrait être établie à propos du monothéisme hébraïque, mais il serait sans doute inutile d'insister.

Malgré tout, peut-être n'existe-t-il entre M. Dubois et moi qu'un malentendu; et vraiment j'en serais très heureux. Peut-être a-t-il voulu simplement dédoubler, en l'analysant, la fonction de l'historien, attribuant la constatation empirique des faits à une critique inférieure qui ne s'occuperait que de leurs éléments naturels, et réservant leur appréciation à une critique supérieure qu'il appelle philosophique. Il échappe ainsi à un inconvénient très grave que l'on n'avait point tout d'abord prévu, ce me semble; celui de heurter de front les définitions vaticanes. Le système que je combattais en premier lieu réservait en effet la constatation du fait divin ou miraculeux à une théologie surnaturelle, en d'autres termes, à la foi, ce qui ne saurait être admis. M. Du-

bois l'a très habilement modifié, en faisant intervenir sa critique philosophique.

Mais par cet ingénieux détour, ne complique-t-il pas comme à plaisir l'organisation des sciences ecclésiastiques? N'aurons-nous point un peu trop de critiques bibliques : critique textuelle, critique littéraire, critique historique, critique philosophique? La philosophie de l'histoire s'unit d'ordinaire très bien avec le récit des faits, surtout sous la plume des vrais critiques. Pourquoi donc n'en serait-il pas ainsi, quand il s'agit de l'histoire biblique?

M. Dubois me répondra peut-être que la philosophie du sens commun, dont on peut se contenter en d'autres cas, est insuffisante. Est-ce bien vrai, si l'on entend par philosophie du sens commun celle qui accepte et enseigne un Dieu-Providence, assez puissant et assez sage pour intervenir personnellement dans le gouvernement du monde créé par lui, sans en détruire l'harmonie, comme semblent le craindre les rationalistes? J'estime que la philosophie qui conteste à Dieu ce droit et ce pouvoir, n'est qu'une pure sophistique. Jamais cette philosophie ne sera celle de M. Dubois.

Qu'il distingue donc, s'il le veut, dans la fonction de l'historien critique un double acte : la constatation empirique des éléments naturels qui entrent parfois dans la constitution des faits divins ; la constatation plus approfondie, plus raisonnée, de l'intervention miraculeuse de Dieu dans la constitution de ces mêmes faits. Mais qu'il consente à unir les

résultats de cette double opération, sitôt qu'on prétendra écrire *une histoire vraie et intégrale* de la religion biblique.

On voit aussi pour quels motifs je ne puis accepter le rapprochement tenté par M. Dubois entre les sciences physiques et la philosophie d'une part, et la critique historique et la théologie d'autre part. L'histoire en effet est une science morale qui embrasse dans *son concept* la recherche et l'appréciation des causes. Si « la conception scientifique, prise en soi et indépendamment de toute métaphysique, est, au dire de M. Rabier, incomplète, vide, inintelligible », à plus forte raison l'histoire qui ne serait que la constatation empirique des faits sans la recherche et l'appréciation des causes, serait-elle *incomplète*, *vide*, *inintelligible*, telle en un mot que M. Dubois ne saurait s'en contenter.

Agréez, monsieur le directeur, pour vous-même et pour mon contradicteur dont j'aime la netteté et la fermeté d'esprit, l'expression de mon respect.

Abbé J. Fontaine.

CHAPITRE TROISIÈME

PREMIÈRE APPLICATION DE LA MÉTHODE NATURALISTE A LA DOGMATIQUE BIBLIQUE

Cette première application n'est autre chose que l'ouvrage de M. Loisy : *l'Évangile et l'Église*. Rien à première vue n'est déconcertant comme la diversité des appréciations portées sur ce livre. On dit que des approbations retentissantes allaient se produire, lorsque survint la condamnation formulée par l'archevêque de Paris, ratifiée par le cardinal Perraud et plusieurs évêques (1). Le blâme s'est accentué depuis sous des formes plus ou moins sévères. La ferme censure du P. Lagrange a été particulièrement remarquée, sans doute à cause de la compétence de l'auteur, mais aussi à cause des idées larges qu'on lui connaît. M. le chanoine Chauvin, avec la sûreté de sa doctrine et son habituelle délicatesse de langage, a fortement entamé dans la

(1) Nos Seigneurs de Cambrai, d'Angers, de Bayeux, de Belley, de Nancy et de Perpignan.

Science catholique certaines parties du livre de M. Loisy.

Les amis de ce dernier ont opposé à ces justes critiques des récriminations ou, le plus souvent, à l'adresse de M. Loisy, des éloges tempérés de quelques réserves qu'ils estimaient sans doute indispensables pour n'être point atteints eux-mêmes par les condamnations dont l'auteur avait été frappé.

D'où viennent donc tant de contradictions? Sans doute il est permis d'en chercher la source première dans le désarroi de l'opinion catholique, dans l'état lamentable des esprits, au point de vue doctrinal. Mais le caractère équivoque que M. Loisy porte habituellement dans sa rédaction y est aussi pour beaucoup. Le cardinal Perraud l'a fort justement remarqué dans une lettre rendue publique : « Presque à chaque page, on se demande si M. Loisy a » voulu dire telle chose ou le contraire; s'il entend » répondre aux objections du professeur protestant » dont il analyse les *Conférences sur l'essence du* » *Christianisme*, ou bien s'il se les approprie tout en » essayant soit de les atténuer, soit de les accommoder » tant bien que mal aux enseignements traditionnels » de la théologie catholique. »

Ne serait-ce point là le résultat, en quelque sorte fatal, de la méthode historique telle que la comprend et l'applique, depuis longtemps déjà, M. Loisy, et telle que nous l'a décrite le P. Lemonnyer? Cette méthode, mes lecteurs s'en souviennent, fait abstraction du surnaturel, sans toutefois le nier en prin-

cipe ni même le contredire en quoi que ce soit, prétend-elle; et elle se propose de constituer ainsi une théologie biblique par les seuls procédés qui lui sont propres.

Est-ce possible? Un examen un peu attentif du livre de M. Loisy va vous le montrer.

I

La méthode historique de M. Loisy et le miracle.

La création tout entière est, en un certain sens, une première et indirecte révélation de son auteur, puisqu'il y a mis l'empreinte de ses perfections divines. On comprend toutefois que Dieu ait voulu nouer avec ses créatures intelligentes et libres des relations plus directes et même immédiates, leur manifester quelque chose de ses pensées intimes et de ses volontés, comme une ébauche du plan de sa Providence sur le monde.

Sitôt qu'il parlera, sa parole ne ressemblera à aucune autre, car elle sera l'expression de sa science, ou comme nous disons de sa prescience, en certains cas du moins; et alors elle s'appellera la prophétie. Quand il agira aussi dans certaines circonstances, son acte révélera immédiatement sa puissance infinie et s'appellera le miracle proprement dit.

Voici le Christ en face du sépulcre où est couché depuis quatre jours le cadavre de Lazare déjà en putréfaction. Soudain le Maître rappelle à la vie celui qu'il aimait. Impossible de s'y méprendre, il y a là

une indéniable manifestation de la puissance infinie.

Sept ou huit mois avant sa passion, le Christ se trouvait près de Césarée de Philippe, tout au Nord de la Palestine, en pleine sécurité, loin de ses ennemis, les pharisiens et les chefs de Synagogue. Là il annonce, aux apôtres qui l'entourent, sa Passion ; il la leur décrit, en désigne les principaux acteurs, marque leurs rôles respectifs et termine par ces mots : Mais ne craignez rien, trois jours après, je ressusciterai.

Au jugement des exégètes catholiques, des théologiens et de l'Église elle-même, le double fait surnaturel, miracle et prophétie, peut être l'objet de constatations naturelles et même scientifiques. Pourquoi n'en serait-il point ainsi? Le fait miraculeux s'est produit bien des fois sous les regards de personnes nombreuses; il était accessible à leurs sens. C'est avec leurs yeux que les apôtres et beaucoup d'autres, présents à cette scène, ont vu Lazare mort, puis Lazare vivant; c'est avec leurs oreilles qu'ils ont perçu la parole qui le rappela à la vie. C'est encore en pleine et parfaite connaissance, qu'ils ont entendu l'annonce de la Passion, de la mort et de la résurrection du Christ, une première fois près de Césarée de Philippe, une seconde fois aux portes de Jérusalem. Ces mêmes apôtres qui avaient été si violemment impressionnés par la description anticipée du supplice, suivie de la promesse de la résurrection, purent quelque temps après vérifier l'exactitude de l'une et

de l'autre. Ils en ont rendu témoignage avec une unanimité et une sincérité qui ne laissent place à aucune équivoque, à aucun doute. Où donc sera la certitude, si elle ne se rencontre point ici?

M. Loisy est d'un autre avis: pour lui les miracles ne comptent pas plus que tout ce qui est surnaturel, à commencer par la conception du Sauveur. Le P. Rose fait ressortir, dans ses *Études évangéliques*, avec une grande délicatesse d'expression, l'autorité et la valeur de l'Evangile de l'enfance, comme on appelle les premiers chapitres de saint Matthieu et de saint Luc, le mystère qui l'enveloppa tout d'abord, à cause même du fait qu'il relate et qui ne devait être connu qu'après tous les autres. Ce fait resta le secret de Marie, de Joseph et de leurs amis les plus intimes, jusqu'à l'heure de sa divulgation providentielle par les apôtres. La conception surnaturelle du Christ, œuvre du Saint-Esprit, n'était point absolument nécessaire. Le Verbe aurait pu, à la rigueur, prendre un corps formé d'après les lois habituelles de la génération. Il ne le voulut point, pour des raisons de haute convenance que la théologie se plaît à exposer. De plus, la conception surnaturelle devait être le premier signe révélateur de l'Incarnation elle-même, comme il ressort du message de l'ange.

N'est-il pas étrange que dans un livre qui s'intitule : *l'Évangile et l'Église*, et n'est point seulement une réfutation de Harnac, mais encore un exposé des doctrines de l'auteur, on ne rencontre pas la moindre mention de cet événement initial ni des faits qui s'y

rapportent et en témoignent. L'auteur a la prétention de résumer et d'interpréter l'Évangile et il commence par le mutiler. C'est la première application de la méthode historique et abstractive du surnaturel; nous en verrons bien d'autres.

Tout le monde sait que les miracles du Sauveur s'entrelaçaient d'une façon constante avec ses enseignements. Il en appelait à ses œuvres, *signa*, pour établir la vérité de ses paroles, y compris l'attestation de sa divinité. Aussi les miracles sont, si je puis dire, comme l'ossature de l'Évangile et de la Révélation elle-même; ils portent et soutiennent tout le reste. L'Évangile, sans eux, ne serait plus l'Evangile. Certains versets indiquent qu'ils se produisaient à tout instant, comme la manifestation en quelque sorte normale de l'activité du Sauveur. En disant qu'il s'y prêtait comme malgré lui, l'exégèse protestante fausse le sens et la portée de quelques textes. Elle a inventé les explications les plus bizarres pour enlever aux faits miraculeux leur vrai caractère; ce n'est pas seulement Paulus et ses nombreux disciples qui ont entrepris cette tâche. Bon nombre de ceux qui paraissent les combattre n'ont fait souvent que changer de procédés pour arriver au même but (1). Quant à M. Loisy, sa méthode est plus aisée; il fait abstraction. Cherchez en effet dans son livre la place qu'y occupent tous ces récits miraculeux, elle se réduit presque à rien. Quand il est contraint

(1) Auguste Sabatier, par exemple : *Encyclopédie de Lichtenberger* ; article *Jésus-Christ*, tome VII.

d'en faire mention, c'est pour les dénaturer : Voyez, par exemple, la façon dont il traite la prophétie du Sauveur concernant sa passion et sa résurrection. Il importe de la reproduire ici avec les circonstances qui l'amenèrent; nous comprendrons mieux ensuite les objections de M. Loisy.

« Jésus étant arrivé dans le territoire de Césarée de Philippe demanda à ses disciples : Qui dit-on que je suis? Ils répondirent : Les uns disent que vous êtes Jean-Baptiste; les autres Elie; les autres Jérémie ou l'un des prophètes. Et vous, leur dit-il, qui dites-vous que je suis? Simon-Pierre répondit : Vous êtes le Christ, Fils du Dieu vivant. Jésus reprenant la parole lui dit : Tu es heureux, Simon, fils de Jonas, car ce ne sont pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela, mais c'est mon Père qui est dans les cieux. Et moi je te dis que tu es Pierre et que sur cette pierre je bâtirai mon Église et que les portes du séjour de la mort ne prévaudront point contre elle. Ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux. Alors il recommande aux disciples de ne dire à personne qu'il était le Christ.

« Dès lors Jésus commença à faire connaître à ses disciples qu'il fallait qu'il allât à Jérusalem, qu'il souffrît beaucoup de la part des anciens, des chefs des prêtres, et des scribes, qu'il fût mis à mort et qu'il ressuscitât le troisième jour. Pierre l'ayant pris à part se mit à le reprendre et dit : A Dieu ne plaise, Seigneur; cela ne vous arrivera point. Mais Jésus se retournant dit à Pierre : Arrière de moi, Satan; tu

m'es en scandale, car tu ne conçois pas les choses de Dieu; tu n'as que des pensées humaines (1). »

Ce récit emprunté à saint Matthieu est répété avec tous ses traits essentiels par saint Marc et saint Luc. Impossible de s'y tromper; c'est la même scène que décrivent nos trois synoptiques.

Voici par quelle remarque préalable M. Loisy essaie d'entamer ce récit :

« Le témoignage évangélique paraît en effet assez « déconcertant. La préoccupation qu'ont les narra- « teurs de prouver que Jésus était le Messie, invite « tout d'abord la critique à chercher si le point de « vue des évangélistes est *entièrement conforme à la « réalité?* En beaucoup de détails, l'intérêt apologé- « tique ou simplement didactique a influencé la ré- « daction des discours et des faits (2). »

Les moindres nuances sont à observer ici; elles sont tout à fait dans la manière de Renan. Ce qui rend suspecte à M. Loisy la narration de saint Matthieu, saint Marc et saint Luc, c'est ce que l'exégèse protestante a tant reproché à saint Jean, le préjugé dogmatique. Ils veulent prouver la messianité du Sauveur, comme saint Jean voulait prouver sa filiation naturelle. Vite, mettons-nous en garde

(1) *Matth.*, XVI, 13 et suiv. *Marc*, VIII, 27 et suiv. *Luc*, IX, 16. La traduction de ce passage a été faite par un protestant, le Dr Segond, sur le texte grec : je le note ici à cause de la *primauté promise*, contre laquelle s'insurge le protestantisme sans en pouvoir contester la base.

(2) *L'Évangile et l'Eglise*, p. 50.

et voyons si « leur point de vue est conforme à la réalité. » Ah! s'ils avaient été incrédules et, au lieu de rédiger les Évangiles, avaient entrepris deux siècles à l'avance l'œuvre de Celse réfuté par Origène, ce serait sans doute très différent; M. Loisy leur accorderait sa confiance; il nous dirait alors que, pour les bien comprendre, il faut se placer à leur point de vue, revivre un instant au moins leur propre pensée. C'est une des lois de la critique... protestante, faisant abstraction systématique du surnaturel. Comme M. Loisy est prompt à lui obéir et avec quelle rapidité il passe du soupçon à l'accusation positive! « En beaucoup de détails — lesquels? — l'intérêt apologétique ou simplement didactique ont influencé la rédaction des discours et des faits. » En termes plus simples, la rédaction des évangélistes a été faussée non seulement par le désir de prouver leur thèse, mais par une vaine parade d'argumentation; l'intérêt didactique ne signifie guère autre chose. Où sont les preuves d'une aussi grave accusation contre les écrivains considérés, par tant d'esprits loyaux, comme les plus sincères qu'il y ait eu? Mais M. Loisy n'en donne aucune, absolument aucune.

Peut-on considérer comme une preuve l'observation suivante : « Il est vrai que depuis la confession « de Simon-Pierre, Jésus *est censé* avoir entretenu « plusieurs fois ses disciples du sort qui l'attendait « en tant que Messie; mais l'énoncé général de ces « discours où n'apparaît aucune sentence formelle-

« ment retenue comme parole du Sauveur, étant « calqué sur les faits accomplis, et sur le thème de la « prédication primitive, une telle assertion compli- « que la difficulté plutôt qu'elle ne l'éclaircit (1). »

Cette phrase renferme presqu'autant d'erreurs que de mots : L'énoncé de ces discours, en effet, n'est point *si général;* très précises, au contraire, sont la confession de Pierre et la réponse qu'y fit le Sauveur. Très précis encore le narré de la faute que commet aussitôt après le même Pierre, et très précise dans sa vivacité la réprimande qu'il reçut. La prophétie concernant la Passion n'est que résumée, il est vrai, mais comme les traits essentiels en sont nettement accusés et mis en un vivant relief! *Exinde cœpit Jesus ostendere discipulis suis, quia oporteret eum ire Jerosolymam, et multa pati a senioribus et scribis et principibus sacerdotum, et occidi et tertia die resurgere.* « Aucune sentence formellement retenue comme parole du Sauveur n'y apparaît », continue M. Loisy. Mais quelle parole a été jamais plus formellement retenue comme sentence du Sauveur que celle-ci : « Et moi je te dis que tu es Pierre et que sur cette pierre je bâtirai mon Église. » Et cette autre encore : « Arrière de moi, Satan. » N'est-elle pas d'une assez brusque et piquante originalité pour avoir été retenue?

Il nous faut relever encore cette autre assertion de M. Loisy : « Jésus *est censé* avoir entretenu *plu-*

(1) *L'Evangile et l'Eglise,* p. 51.

sieurs fois ses disciples du sort qui l'attendait. » C'est plusieurs autres fois, en effet, que le Sauveur a très réellement prophétisé et décrit sa passion.

Précisons l'une de ces circonstances. C'était, non plus à Césarée de Philippe, mais tout près de Jérusalem, avant d'y entrer pour mourir. Aussi sa parole est pleine d'émotion; il décrit en quelques expressions vives et poignantes les diverses tortures qu'il va subir et que déjà il ressent. Il y a, dans le récit que nous en a laissé saint Marc et qu'il avait recueilli de la bouche de Pierre, quelque chose qui révèle le témoin encore bouleversé à ce seul souvenir. Je plains M. Loisy de n'avoir jamais aperçu ce qu'il y a de sublime et de divin dans ces versets, dont la simple lecture suffit à mouiller nos yeux de larmes involontaires. Je les veux transcrire ici pour l'édification de mes lecteurs : « *Erant autem in via ascendentes Jerosolymam : et præcedebat illos Jesus et stupebant : et sequentes timebant. Et assumens iterum duodecim, cœpit illis dicere quæ essent ei eventura. Quia ecce ascendimus Jerosolymam et filius hominis tradetur principibus sacerdotum et scribis et senioribus et damnabunt eum morti, et tradent eum gentibus : et illudent ei et conspuent eum et flagellabunt eum et interficient eum* (1). »

Quel tableau : cette hâte de la Victime montant au lieu de son supplice; ces pauvres disciples étonnés et tremblants qui suivent à contre-cœur!

(1) *Marc*, VIII, 32-34.

Le maître a pitié d'eux, il se retourne, il les prend tous comme par la main pour les réconforter : *Assumens duodecim,* Judas comme les autres. Et ces traits qui se succèdent, d'une si rigoureuse exactitude! La marche des événements qui allaient se produire pouvait-elle mieux se dessiner ? Il sera livré ; et par qui? aux princes des prêtres, aux scribes et aux sanhédrites. Ce sont ces derniers qui le condamneront à mort : *Damnabunt eum morti.* Pour consommer leur forfait, il leur faudra l'intervention des gentils, de Pilate qui les représentent : *illudent, conspuent, flagellabunt, intercificient;* et M. Loisy a le cœur de nous parler d'*énoncé général* où *pas une parole* du Sauveur n'apparaît comme formellement retenue !

Inutile d'insister, n'est-ce pas? Au reste, jamais M. Loisy n'est plus malheureux et ne froisse plus vivement le sentiment chrétien que quand il touche à la Passion du Sauveur ; nous en aurons d'autres exemples. Nulle part il ne pousse plus loin son scepticisme que dans la phrase que j'ai citée. Ainsi, cet énoncé général des discours du Sauveur — est calqué *sur les faits accomplis.* — Les écrivains inspirés qui le donnent comme formulé à l'avance sont par conséquent des imposteurs. Il est calqué encore « sur le thème de la prédication chrétienne primitive. » Mais alors comment pouvez-vous l'accuser ou même le soupçonner d'inexactitude? Tout cela est contradictoire, à moins que M. Loisy n'accuse d'inexactitude, disons mieux de fausseté, « la prédica-

tion chrétienne primitive », les premières communautés, formées par les apôtres, en d'autres termes, le Collège des Douze, et l'Evangile oral, source des quatre autres. Nous verrons, par beaucoup d'autres passages de son livre, que telle est bien la pensée de M. Loisy, et le principe premier de son scepticisme exégétique.

Après la prophétie, examinons ce que devient le miracle proprement dit et choisissons celui qui tient la place éminente entre toutes dans l'économie du christianisme, je veux dire la résurrection du Sauveur. « Le message de Pâques, écrit M. Loisy, c'est-« à-dire la découverte du tombeau vide et les appa-« ritions de Jésus à ses disciples, en tant que l'on « tient ces faits pour des preuves physiques de la « résurrection, n'est pas un argument indiscutable « et d'où il résulte, avec une entière certitude, pour « l'historien, que le Sauveur est corporellement res-« suscité. Le cas donné ne comportait pas de preuve « complète. Le Christ ressuscité n'appartient plus à « l'ordre de la vie présente, qui est celui de l'expé-« rience sensible et, par conséquent, la résurrec-« tion n'est pas un fait qui ait pu être constaté, di-« rectement et formellement. On peut vérifier la « guérison d'un malade et l'on pourrait, le cas « échéant, contrôler le retour d'un mort à la vie « naturelle, mais l'entrée d'un mort dans la vie im-« mortelle se dérobe à l'observation. Le tombeau « vide n'est qu'un argument indirect et non décisif, « puisque la disparition du corps, seul fait constaté,

« admet d'autres explications possibles que la ré-
« surrection. Les apparitions sont un argument
« direct, mais que l'on peut dire incertain dans sa
« signification. Avant tout examen des récits, il est
« permis de penser que des impressions sensibles
« ne sont pas le témoignage adéquat d'une réalité
« purement surnaturelle (1). Jésus ressuscité appa-
« raissait et disparaissait à la manière des esprits;
« pendant l'apparition, il était visible, palpable, et
« on pouvait l'entendre, comme un homme à l'état
« naturel. Ce mélange de qualités peut-il inspirer
« une confiance entière à l'historien qui aborde la
« question, sans foi préalable? Evidemment non.
« L'historien réservera son adhésion, parce que la
« réalité objective des apparitions ne se définit pas
« pour lui avec une précision suffisante. L'examen
« critique des récits le confirmera dans son doute,
« parce qu'il lui sera impossible de reconstituer
« assez sûrement, d'après les évangiles et saint Paul,
« la série des apparitions selon leur date et avec les
« circonstances où elles se sont produites. Le fait
« des apparitions lui semblera incontestable, mais
« il ne pourra en préciser la nature et la portée.
« Si on le regarde indépendamment de la foi des
« Apôtres, le témoignage du Nouveau Testament
« ne fournit qu'une probabilité limitée et qui ne

(1) M. Loisy ne se met-il pas ici en contradiction avec ce qu'il a déclaré tout à l'heure : à savoir, qu'on pourrait, le cas échéant, contrôler le retour d'un mort à la vie naturelle? Le retour serait bien un fait surnaturel, j'imagine?

« semblera pas proportionnée à l'importance de « l'objet attesté. Mais n'est-il pas inévitable que « toute preuve naturelle d'un fait surnaturel, soit « incomplète et défaillante (1)? »

M. Loisy, dans ces deux pages, a ingénieusement condensé les dernières conclusions de l'exégèse protestante et rationaliste contre la résurrection du Sauveur. Écoutons, par exemple, M. Edmond Stapfer, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris : « Nous n'avons nullement prétendu, dans les chapitres qui précèdent et dans les longues considérations où nous sommes entré, pesant le pour et le contre, prouver historiquement la résurrection de Jésus-Christ, établir par des attestations véridiques le miracle du retour de Jésus à la vie. Si notre dessein avait été tel, il eût été bien chimérique et jamais nous n'en serions venu à bout. Les apôtres voyaient Jésus ; il leur apparaissait. Était-il donc ressuscité? A cette question, l'historien se borne à répondre : Je ne sais pas ; je ne comprends pas ; les données me manquent pour résoudre ce problème (2). »

On le voit, l'exégète protestant libéral et le prêtre catholique sont jusqu'ici en parfait accord.

Reprenons les points les plus saillants de l'exposition de M. Loisy. Et d'abord il aurait bien fait de nous dire comment il conçoit ces explications possibles de la disparition du corps du Sauveur, en dehors du fait miraculeux attesté par les évangé-

(1) *L'Evangile et l'Eglise*, pp. 71-75.
(2) *Mort et résurrection de Jésus-Christ*, pp. 303, 306.

listes. Je ne pense pas que M. Loisy ait jamais arrêté sérieusement sa pensée sur cette hypothèse bizarre, d'un simple évanouissement dont le Christ serait naturellement sorti, une fois déposé sur la pierre du sépulcre. M. Stapfer lui-même la repousse comme voisine de l'absurde.

Notre exégète admettrait-il que les apôtres auraient bien pu dérober le corps du Maître, comme les gardiens du sépulcre les en accusèrent à l'instigation des sanhédrites? L'abattement des disciples, leur désespérance momentanée, la crainte qu'ils avaient des Juifs ne permettent guère de le penser. Et dans ce cas, pourquoi donc le sanhédrin, prévenu immédiatement, n'ouvrit-il pas l'une de ces minutieuses enquêtes, que la haine sait si bien inspirer et conduire? Rien de tout cela ne me paraît sérieux.

« Le Christ ressuscité, affirme encore M. Loisy, n'appartenait plus à la vie présente qui est celle de l'expérience sensible. » C'est jouer sur les mots pour escamoter une partie de la vérité : la vie du Christ ressuscité, quoique très différente de la nôtre, relevait parfaitement au contraire de l'expérience sensible. C'est ce que lui-même entendait, lorsqu'il disait à ses disciples : *Palpate et videte ;* palpez donc et voyez mes pieds et mes mains avec leurs cicatrices, je ne suis pas un fantôme : *Spiritus carnem et ossa non habet ;* un fantôme n'a pas cette chair et ces os que vous me voyez. Quand le Christ ressuscité buvait et mangeait en compagnie de ses disciples, c'était bien là pour eux un objet d'observa-

tion sensible, expérimentale. Puisqu'ils entendaient sa voix « comme celle d'un homme à l'état naturel », avoue M. Loisy, ils pouvaient la reconnaître; elle avait assez longtemps retenti à leurs oreilles. Voudrait-on expliquer ces faits par une sorte d'hallucination en commun. Mais comment dura-t-elle quarante jours, se reproduisant dans des circonstances très diverses et chez des personnes si nombreuses? Saint Paul ne nous dit-il pas que plus de cinq cents se trouvèrent, au jour fixé à l'avance, sur une montagne de Galilée, pour constater l'identité du Maître. Et lorsque l'Apôtre écrivait sa lettre aux Corinthiens, il en appelait aux témoignages des survivants encore nombreux, une partie seulement ayant disparu : *Ex quibus multi manent usque adhuc, quidam autem dormierunt.*

Mais « le Christ paraissait et disparaissait subitement, nous dit-on, à la manière des esprits. » En quoi, je le demande, cela entame-t-il la réalité objective des apparitions et comment les apôtres en auraient-ils douté, quand ils pouvaient voir, entendre et palper le corps et la personne du Christ, dont ils constataient ainsi par tous leurs sens et la présence et l'identité? Que de phénomènes naturels, dont nous percevons de façon très nette l'existence, sans pouvoir définir cependant avec précision tout ce qu'ils cachent de mystérieux, leur cause, la manière dont ils se produisent. Et cependant il ne vient à la pensée de personne de les nier.

Il est aussi toute une catégorie de preuves, rela-

tées dans l'Évangile, auxquelles M. Loisy ne fait point attention. Le Christ reprend avec ses disciples ses enseignements et ses projets d'autrefois, auxquels il médite de les associer plus étroitement. Après avoir mangé devant eux, par exemple, le soir de la résurrection, il leur disait : « C'est là ce que je vous avais prédit lorsque j'étais encore avec vous, qu'il fallait que s'accomplît tout ce qui est écrit de moi dans la loi de Moïse, dans les Prophètes et les Psaumes. Alors il leur ouvrit les yeux, continue saint Luc, afin qu'ils comprissent les Écritures. Et il leur dit : Ainsi, il est écrit que le Christ souffrirait et qu'il ressusciterait des morts, le troisième jour, et que la repentance et le pardon des péchés seraient prêchés en son nom à toutes les nations, à commencer par Jérusalem. Vous êtes témoins de ces choses. Et voici, j'enverrai sur vous l'Esprit que mon Père a promis ; mais, vous, restez dans la ville, jusqu'à ce que vous soyez revêtus de la puissance d'en haut (1). »

Ce récit aide singulièrement à « préciser la nature et la portée des apparitions ». Pourquoi M. Loisy refuse-t-il d'en tenir compte ? A cause d'un préjugé philosophique et kantien qu'il nous révèle en ces termes : « *Avant tout examen des récits*, il est permis de penser que des impressions sensibles ne sont pas le témoignage adéquat d'une réalité purement surnaturelle. »

(1) *Luc*, XXIV, 44 et suiv.

Rien n'est moins fondé que cet *a priori*. J'ai établi ailleurs la valeur de la connaissance sensible, qui nous met en possession du fait surnaturel comme du fait naturel. Inutile de reprendre ici cette démonstration (1).

Est-il nécessaire que cette connaissance sensible soit rigoureusement adéquate à son objet, pour en constater avec certitude l'existence? Évidemment non ; ainsi la notion, l'idée, que je me forme de l'arbre qui déploie ses branches en face de ma fenêtre n'est point en équation avec tous les mystères de sa vie; en d'autres termes, ma connaissance n'épuise point son objet. Et cependant, j'ai la certitude que ce marronnier en fleurs est là devant moi, à quelques mètres ; j'en ai palpé bien des fois le tronc et compté les branches. Pourquoi en eût-il été autrement des apôtres en face du Christ ressuscité ? Certes, les mystères de son être et de sa vie étaient d'un tout autre ordre que ceux de l'arbre. Mais le fait de sa présence et de la réalité de son corps ne pouvait-il être constaté de la même manière, par le témoignage des sens ? C'est bien là, du reste, la doctrine du Concile du Vatican; mais le Concile du Vatican ne compte pour rien, au jugement de nos nouveaux exégètes.

M. Loisy nous dit encore « qu'il ne saurait reconstituer assez sûrement la série des apparitions selon

(1) Voir à ce propos la très belle étude de M. l'abbé Goujon dans la *Revue du Clergé français*, 15 mai et 1er juin 1903 : *Réflexions sur l'idéalisme objectif*. Ces deux articles sont une réplique à M. Bricout.

leur date et avec leurs circonstances. » Les évangélistes et le *livre des Actes* lui ont cependant appris que ces apparitions se sont produites dans les quarante jours qui suivirent la résurrection; que celles à Marie-Madeleine, aux autres femmes, à Pierre, aux Douze, aux disciples d'Emmaüs, eurent lieu le premier jour ; celle à saint Thomas, huit jours après. Est-ce que les différents événements de la vie terrestre de Jésus, racontés par les évangélistes, sont minutieusement datés selon notre manière d'écrire l'histoire? Je ne pense pas cependant que M. Loisy les révoque en doute pour ce motif. Pourquoi se montre-t-il plus exigeant pour les apparitions du divin Ressuscité?

Quant aux circonstances « où se produisirent ces différentes apparitions, » il me semble qu'elles sont très aisées à reconstituer; ou plutôt cette reconstitution est faite et très bien faite par les évangélistes eux-mêmes. J'en dirais autant de l'apparition si importante qui eut lieu sur les bords du lac de Génésareth.

En lisant de telles pages, une question se pose : M. Loisy croit-il à la résurrection corporelle du Sauveur? Qui oserait l'affirmer, après avoir bien pesé ces mots par exemple : « On peut discerner dans la foi un élément fondamental, la croyance au Christ *vivant*, qui est la *substance* même de la foi, et sa *forme* qui se confond avec l'objet même du message » — la résurrection *corporelle* du Sauveur. Mes lecteurs comprennent toute la portée de cette distinction entre le fond ou la substance de la foi et sa forme.

Je la trouve chez tous les protestants libéraux : Edmond Stapfer, Ménégoz, Sabatier et les autres. Ils se vantent de croire au Christ vivant d'une vie morale ou de simple souvenir, dans les cœurs. Mais d'une vie réelle, corporelle, d'une vie reconquise par la résurrection? Il s'agit bien de cela. Ce n'est point là, en effet, la substance de la foi, mais l'une de ses formes, très secondaire, et, de toutes, la moins acceptable. Telle est leur doctrine ; je l'établirais au besoin par les citations les plus explicites.

M. Loisy va-t-il jusque-là? Il semble d'abord hésiter ; c'est l'un de ces passages où, selon la très juste remarque du cardinal Perraud, « on se demande s'il a voulu dire telle chose ou le contraire. » Voici ses paroles : « De savoir si la forme — résurrection corporelle — importe à la conservation du fond — substance de la foi — c'est un point qu'il n'y a pas lieu d'examiner ici. » Pardon : c'était au contraire tout à fait le lieu de l'examiner et de le dire nettement. Un prêtre ne peut passer ainsi à côté d'un de nos dogmes les plus essentiels, sans se prononcer. Mais à la question angoissante que nous avons posée, n'y a-t-il point une réponse dans ces lignes : « La foi des apôtres n'est point le message ; elle va droit au Christ toujours vivant et l'embrasse comme tel. Par rapport à cette foi, la *représentation imaginative* ou la *conception théorique* de la résurrection et *le caractère* des apparitions sont chose secondaire (1). »

(1) *L'Évangile et l'Église*, p. 76.

M. Edmond Stapfer nous dit la même chose en termes un peu plus explicites : « Les apôtres ont-ils matériellement entendu des paroles (du Christ ressuscité) avec l'oreille du corps, percevant des sons artificiels et frappant l'air ; ou bien les ont-ils entendu retentir au fond de leur âme, dans les heures sacrées où ce n'était plus eux qui vivaient, mais Jésus qui vivait en eux ! Peu importe la réponse. L'un des deux faits n'est pas moins surnaturel que l'autre. L'essentiel est qu'ils ont réellement entendu leur Maître (1). »

Renan dans sa triste et trop fameuse *Vie de Jésus* a-t-il écrit des pages plus sophistiques, plus fausses et plus dangereuses que celles qu'on vient de lire ? Je laisse à la conscience de chacun le soin de prononcer.

II

La méthode historique de M. Loisy et l'ordre surnaturel.

Le miracle proprement dit, au sens du Concile du Vatican, ne constitue point à lui seul le surnaturel ; il sert plutôt à le manifester avec une évidence qui s'impose à tous les esprits droits ; il l'appuie et le démontre. Ainsi on n'appellera point miracle proprement dit la conception surnaturelle du Sauveur, quoique produite en dehors des lois de la nature,

(1) *Mort et résurrection de Jésus-Christ*, p. 316.

précisément à cause de son caractère caché. Voici au contraire, à l'autre extrémité de l'existence terrestre de Jésus, le fait de la résurrection, également en dehors des lois naturelles. Mais parce qu'il éclate aux regards de tous les témoins des apparitions du Maître, et revêt un caractère de publicité qui contraste avec la conception, nous l'appelons un miracle et le plus grand de tous, celui sur lequel repose principalement notre foi, au témoignage de saint Paul. Et, pour le dire en passant, l'Apôtre entendait bien parler d'une résurrection corporelle, puisqu'il en fait le principe et le gage de la nôtre, dont il décrit au long et en détail la corporéité. Les autres prodiges, opérés par le Christ, s'y rattachent et en quelque sorte la préparent. La prophétie qui n'est, à la bien prendre, qu'une des formes du miracle, nous révèle l'étendue et l'unité du plan divin, depuis l'Éden où fut promis le Christ rédempteur jusqu'à la crèche de Bethléem, ou plutôt jusqu'au Calvaire et à la montagne de l'Ascension.

N'ai-je pas eu raison de voir là comme l'ossature de la Révélation elle-même, ce qui porte et soutient tout le reste. Aussi lorsque, par la méthode historique telle que le R. P. Lemonnyer nous l'a décrite, on fait abstraction du miracle dans l'interprétation des évangiles et la constitution de ce que l'on appelle la théologie biblique, tout l'ordre surnaturel s'effondre. On n'en a plus que des débris, gisant sur la route des siècles, et dont il reste à expliquer la provenance. On demande cette explication à la théorie,

aujourd'hui en vogue, de l'évolution. Et il le faut bien. Si les dogmes, rites et autres institutions, qui jalonnent la marche de l'humanité, ne viennent point de Dieu, se manifestant à sa créature par sa parole et par son action nécessairement surnaturelles, tous ces éléments religieux viennent de la nature; ils sortent de l'humanité par une progression dont il y a à rechercher les lois.

Entendons M. Loisy nous expliquer ainsi l'éclosion du christianisme :

« Jésus avait pour thème ordinaire de sa prédica-
« tion le règne de Dieu ou le royaume des cieux...
« Cependant comme l'Evangile n'en contient aucune
« définition expresse, on a pu discuter et l'on discu-
« tera encore sur l'objet propre de cette idée. Avant
« Jésus, l'idée du règne est surtout eschatologique :
« Daniel et les auteurs d'apocalypses y voient la
« grande manifestation, qui doit inaugurer la féli-
« cité éternelle des saints sur la terre régénérée, et
« ce bonheur même, auquel Dieu présidera dans la
« nouvelle Jérusalem. Des éléments divers entrent
« dans cette conception : cosmologie et transposition
« de cosmogonies, où le renouvellement des choses
« est amené par la destruction du monde présent;
« sentiment national qui associe à la rénovation de
« l'univers la restauration d'Israël, sentiment reli-
« gieux de la justice divine qui récompense les bons
« et punit les méchants... (1). »

(1) *L'Evangile et l'Eglise*, pp. 1 et 4.

On le voit, il n'est pas fait la moindre mention d'un élément surnaturel, d'une intervention quelconque de Dieu, dans la formation de cette idée du royaume. Mais le royaume des cieux, prêché par le Christ, sera-t-il différent, se distinguera-t-il même de celui que les prophètes d'Israël ont décrit bien avant sa venue ? Non. « Chercher dans l'Évangile un « élément tout à fait nouveau par rapport à la reli- « gion de Moïse et des prophètes, c'est y chercher « ce que Jésus n'y a pas voulu mettre, ce qui, de son « propre aveu, n'y est pas. » C'est ainsi que M. Loisy interprète la parole si connue : *Non veni solvere legem sed adimplere*. « Si le Christ ne donne jamais « sa définition du royaume de Dieu, c'est que le « royaume dont *il est le messager et l'agent*, s'iden- « *tifie* dans *sa pensée*, comme dans celle de ses au- « diteurs, à celui que les prophètes avaient annoncé; « il tient à l'espérance du royaume, comme il tient « au précepte de l'amour et à la foi de Dieu (1). »

Remarquons bien que le royaume prêché par le Christ continue d'être eschatologique, en d'autres termes, d'être lié, dans sa pensée, à la transformation finale de l'univers, à la destruction de l'ordre présent des choses. Il doit descendre des cieux pour s'établir sur la terre renouvelée où Israël tiendrait une place prépondérante, sans doute, mais non exclusive d'une large participation des Gentils à l'ordre nouveau. La grande erreur du Christ, le tort qu'il

(1) *L'Evangile et l'Eglise*, p. 13.

s'est donné, c'est d'avoir fixé, non pas la date précise, mais au moins l'époque où se consommerait cette transformation. Il la concevait comme *imminente;* c'était avant sa mort, qui semble n'y entrer pour rien, qu'elle s'opérerait. Il devait paraître sur les nuées du ciel pour juger le monde actuel et organiser le monde nouveau. Tel était son rêve; quant à l'Église et à sa fondation, M. Loisy l'explique plus loin, il n'y songeait même pas. Elle vint en dehors de son plan et de ses prévisions; c'est le royaume eschatologique qu'il voulait. Et la preuve, c'est que toutes les prescriptions de sa morale, sa conception de la vie humaine, se rapportent au royaume eschatologique. Ecoutons:

« Cette perspective aide à comprendre aussi pour-
« quoi il exige de tous ceux qui aspirent au royaume,
« non les dispositions à sacrifier éventuellement
« leurs biens et leurs affections de famille à l'intérêt
« supérieur du salut, mais à tout quitter immédia-
« tement pour le suivre... La comparaison des dis-
« ciples avec les oiseaux du ciel et les fleurs des
« champs montre que ce n'est pas seulement le
« souci inquiet pour les besoins corporels, mais le
« travail même qui est défendu ou déconseillé... A
« l'absolu de l'espérance concernant *le prochain*
« *avènement* du royaume des cieux correspond l'ab-
« solu du renoncement... Qu'un tel programme n'ait
« pu être imposé en toute rigueur à tous, même
« pendant le ministère de Jésus, et qu'on y ait dé-
« rogé plus encore après lui, nul ne peut s'en

« étonner; mais ce n'est pas une raison pour *intro-*
« *duire dans la pensée du Maître* les tempéraments
« que la force des choses et les conditions réelles de
« l'existence ont obligé de mettre à son application.
« Il était également nécessaire au succès de l'Évan-
« gile qu'il eût, à son début, ce caractère entier,
« simple et sans nuance, et qu'on y fît ensuite toutes
« les modifications réclamées par le changement des
« circonstances, pour *accommoder à la condition*
« *d'un monde qui durait ce qui avait été dit à un*
« *monde censé près de finir* (1). »

La question capitale, dans la critique des Évangiles, est celle de la divinité de Jésus-Christ. Le Sauveur est-il le Fils de Dieu, au sens éminent et exclusif que nous savons, Dieu de Dieu, vrai Dieu de vrai Dieu? Cette question est déjà tranchée par ce que nous venons de dire : Mais il nous faut entendre M. Loisy jusqu'au bout sur ce grave sujet.

L'idée messianique est conditionnée et précisée par celle du royaume qui l'implique en quelque sorte. « Jésus pensait être l'agent principal et le chef prédestiné du royaume. » Mais le royaume était à venir; par conséquent « Jésus était en un sens le Messie et, en un autre sens, il ne l'était pas encore. Il l'était en tant que personnellement appelé à régir la Jérusalem nouvelle. Il ne l'était pas, puisque cette Jérusalem n'existait pas encore (2). » Voilà pourquoi, toujours d'après M. Loisy, le Sauveur n'avoua

(1) *L'Evangile et l'Eglise*, pp. 25 et 26.
(2) *Ibid.*, p. 53.

qu'il était le Messie que devant Caïphe. « Il n'avait pas à en faire profession auparavant. »

La filiation divine est liée à l'idée messianique, comme celle-ci est liée à l'idée du royaume. Et, ce qui est bien plus grave, la notion de la filiation se mesure exactement sur celle de la messianité, sans la dépasser jamais. Jésus est Fils de Dieu, parce qu'il est l'agent du royaume et dans la mesure où il l'est. Or, comme il n'est encore qu'un Messie en expectative, il n'est Fils de Dieu qu'en expectative ; c'est son avènement sur les nuées du ciel qui le consacrera tel. Ecoutons en effet :

« En tant que le titre de Fils de Dieu appartient « *exclusivement* au Sauveur, il *équivaut* à celui de « Messie et il *se fonde* sur celui de Messie ; il appar- « tient à Jésus... *à raison* de sa fonction providen- « tielle — pas du tout par conséquent à raison de sa « nature divine — et comme à l'unique agent du « royaume céleste. Il faut d'ailleurs reconnaître que « les textes ne permettent pas d'analyser psycholo- « giquement la notion de Fils de Dieu. Jésus se dit « Fils unique de Dieu *dans la mesure où il s'avoue* « *Messie*. L'historien en conclura *hypothétiquement* « qu'il *se croyait Fils de Dieu*, depuis qu'il *se croyait* « *Messie*, — depuis son baptême sans doute. — « *L'idée de la filiation divine* était fixée à celle du « royaume. Elle n'a de *signification propre* en ce qui « *regarde Jésus*, que par rapport au royaume à ins- « tituer (!). Même pour ceux qui croient à l'Évan- « gile, la qualité d'enfants de Dieu n'est pas sans

« rapport avec l'espérance du royaume que le Père « leur a destiné. *A plus forte raison*, quand il s'agit « de l'unique ordonnateur du royaume. Celui-là est « *Le Fils par excellence*... parce qu'il est l'*unique* « *Vicaire de Dieu* pour le royaume des cieux (1). »

Ici nul besoin de lire entre les lignes; la pensée de l'auteur ne se dégage qu'avec trop de clarté : Le Christ est Fils de Dieu, non par sa nature, mais par sa fonction de Vicaire de Dieu pour le royaume. Sa seule prééminence sur nous, qui sommes aussi des fils de Dieu et comme tels des héritiers du royaume, c'est que le Christ est l'agent principal, l'unique ordonnateur du royaume à venir. Mais de filiation naturelle et d'incarnation, il n'en faut point parler; c'est saint Paul qui a inventé ce dogme et c'est le quatrième Évangile qui lui a donné une couleur scientifique. M. Loisy nous le déclare avec assez de netteté, notamment lorsqu'il nous parle (page 134) « de ce changement, le plus décisif, le plus impor- « tant, le plus rapide aussi peut-être, qui fit *d'un* « *mouvement juif*, fondé sur l'idée d'un règne mes- « sianique, une religion acceptable pour le monde « gréco-romain et pour l'humanité. »

Pour opérer cette révolution, saint Paul dut corriger ce que la pensée de Jésus avait de défectueux et d'erroné. Au lieu du rêve eschatologique, il présenta le royaume comme un fait accompli dans la rédemption opérée par le Christ » en mourant sur la croix.

(1) *L'Evangile et l'Eglise*, p. 57.

Le Christ ressuscité, apparaissant à Paul sur le chemin de Damas, remplaça le Fils de l'homme du royaume eschatologique, revenant sur les nuées du ciel, pour juger le monde. Le temps et les circonstances, dans lesquelles M. Loisy semble reconnaître une force fatale, firent le reste, et voilà comment le Christ ressuscité devint Dieu.

« A peine est-il besoin, écrit M. Loisy, de mon-
« trer comment le culte de Jésus naquit dans le
« Christianisme, ou plutôt de lui. Dans les rela-
« tions quotidiennes qu'ils avaient avec leur maître,
« les disciples n'avaient pas eu pour lui d'autre
« culte qu'un religieux respect. Même après la con-
« fession de Pierre, la simplicité des rapports qui
« existaient entre le Christ et ses apôtres ne fut
« point altérée. La gloire messianique était encore à
« venir, et il n'y avait pas lieu de rendre hommage
« au Messie avant qu'il fût manifesté ; mais la situa-
« tion respective du Sauveur et de ses Fidèles fut
« toute changée par l'effet de la Passion et de la Ré-
« surrection. Jésus était entré, pour ce qui le con-
« cernait personnellement, dans la splendeur de
« son règne ; il était vivant et immortel, assis à la
« droite du Père, participant à sa puissance... C'est
« ainsi que la conscience chrétienne se représentait
« le fondateur du Christianisme, conformément à ce
« que Jésus lui-même avait annoncé de sa gloire à
« venir. Il était donc tout naturel que l'on priât Dieu
« par Jésus, avec Jésus, en Jésus, et l'on ne devait
« pas tarder à prier Jésus lui-même, si tant est qu'on

« ne l'ait pas fait dès le commencement... Si le chré-
« tien distinguait Dieu de son Christ, il n'en voyait
« pas moins Dieu dans son Christ, tant l'union des
« deux était étroite et indissoluble. On priait Dieu
« en priant le Christ, bien que les prières solennelles
« de la communauté fussent adressées à Dieu par le
« Christ. Jésus était comme la face de Dieu tournée
« vers l'humanité (1). »

La Rédemption, qui ne se conçoit point, du reste, sans la divinité du Rédempteur, est également attaquée par M. Loisy.

« La première communauté chrétienne, écrit-il,
« n'ignorait pas que le Christ était mort sur la croix,
« et elle a cru, avant saint Paul, qu'il était ressus-
« cité ; mais cette mort et cette résurrection pouvaient
« donner lieu à des *considérations différentes* qu'il
« ne faut pas attribuer *indistinctement* aux premiers
« croyants ou à *Jésus lui-même* et à l'apôtre des
« gentils. La parole de saint Paul aux Corinthiens :
« Je vous ai transmis ce que j'ai reçu moi-même, à
« savoir, que le Christ est mort pour nos péchés...
« ne garantit *aucunement* que l'idée de la mort expia-
« trice ait existé dès l'origine avec la netteté que lui
« donne l'enseignement paulinien (2)... Quant à l'i-
« dée que le mal et le péché réclamant un châti-
« ment, il y a dans la souffrance du juste une expia-
« tion qui purifie... c'est une conception symbo-
« lique, où il ne faut pas trop se presser de voir

(1) *L'Evangile et l'Eglise*, pp. 205, 206, 207, *passim.*

(2) *Ibid.*, p. 69.

« l'expression d'une vérité absolue, indestructible,
« sous cette forme particulière, dans la conscience
« des hommes. Cette conception mixte est dans le
« second Isaïe; il n'est pas autrement prouvé qu'elle
« appartienne à l'enseignement de Jésus et à la foi
« de la première communauté (1). »

Ces textes sont comme autant de batteries d'approche; l'attaque commence par une insinuation et finit par une négation catégorique ; c'est la manière habituelle de M. Loisy.

Paul parle de la mort expiatrice et affirme que cette idée lui a été transmise de la première communauté chrétienne. M. Loisy assure que cela ne garantit pas *la netteté* de l'idée chez cette première communauté. Bientôt ce ne sera plus seulement *la netteté* de l'idée, mais *l'idée* elle-même qui n'aura jamais appartenu à l'enseignement du Sauveur... Mais cette idée correspond à certaines données de la conscience. Oui, réplique M. Loisy, mais ce n'est là qu'une conception symbolique et mixte qui n'a rien d'absolu. Enfin Isaïe (le second) l'énonce clairement : *Vere languores nostros ipse tulit et dolores nostros, etc.* Oui, mais Jésus l'ignorait, paraît-il, puisqu'il n'est pas prouvé du tout que cette idée se retrouve dans son enseignement.

M. Loisy s'acharne ainsi sur toutes les racines du dogme, racines traditionnelles, racines psychologiques, racines prophétiques; il voudrait les arracher

(1) *L'Évangile et l'Église*, p. 71.

toutes successivement pour arriver à cette conclusion : c'est saint Paul qui est l'inventeur du dogme, comme de l'incarnation elle-même.

Mais saint Marc vient barrer le passage à cette argumentation. Ne reproduit-il pas un discours de Notre-Seigneur auquel saint Paul ne fait aucune allusion, discours qui se termine par ces mots : *Nam et Filius hominis non venit ut ministraretur ei, sed ut ministraret et daret animam suam redemptionem pro multis* (1), M. Loisy ne s'embarrasse point pour autant : « Ce passage, dit-il, a toute chance d'avoir été influencé par la théologie de Paul. » Oh! la convaincante raison. Réfléchissez-y donc : il y a toute chance, non pas que M. Loisy se soit trompé, mais que saint Marc ait menti en donnant comme parole positive de Jésus ce qui n'était qu'une déduction de la théologie paulinienne. Ce n'est pas tout, M. Loisy étend cette même chance à tous les récits de la dernière Cène. Et l'on se rappelle que ces récits se lisent dans les trois synoptiques et que les trois, en dépit de leurs variantes, énoncent cette idée de l'expiation, comme ayant été exprimée par Notre-Seigneur. M. Loisy les accuse d'avoir mêlé aux paroles du Maître des fragments de l'épître aux Corinthiens. Quelles preuves en donne-t-il? Aucune, selon son habitude.

J'opposerai à cette gratuite accusation quelques remarques : L'épître aux Corinthiens ne remonte

(1) *Marc*, x, 45.

pas au delà de l'an 55. Or l'évangile de saint Matthieu a été publié, selon toute probabilité, peu après l'assassinat de saint Jacques à Jérusalem par Hérode Agrippa (vers l'an 44). Je le crois, en tout cas, antérieur à l'épître aux Corinthiens ; il n'a donc pu être influencé par elle. De plus saint Matthieu était présent à l'institution de la Cène, tandis que saint Paul n'y était point. N'est-il pas à présumer que, pour rédiger son Évangile, il a dû faire appel à ses souvenirs personnels, avant d'aller consulter la tradition de saint Paul ; et la circonstance dont il s'agit était assez mémorable pour que le premier de nos évangélistes ait retenu ce qui s'y passa de plus grave. Mais M. Loisy nie peut-être l'authenticité de notre premier Évangile, ou du moins de sa partie narrative ? Il aurait dû nous le déclarer. Et même alors, je lui demanderai si les paroles du Christ au Cénacle ne devraient pas être rangées parmi ces λόγια dont l'authenticité est reconnue par l'exégèse rationaliste la plus avancée. Saint Marc est l'écho de saint Pierre et de sa tradition. S'imagine-t-on que le chef de l'Église n'ait pas eu, cent fois, l'occasion de narrer, devant son disciple, l'institution de la sainte Eucharistie ?

Écoutons M. Loisy à propos du troisième Évangile : « *Il semble* que, selon le texte *primitif* de saint Luc, Jésus présente le calice et le pain à ses disciples... sans faire ressortir *le caractère expiatoire* et *l'intention rédemptrice* de sa mort. » Oui, mais à la condition qu'on retranche, de ce texte, ce qui exprime

positivement et ce caractère expiatoire et *cette intention rédemptrice* : (corpus) *quod pro vobis datur...* (sanguine) *qui pro vobis funditur...* C'est ce que M. Loisy ne craint pas de faire : « La suite du verset 19 et le verset 20, écrit-il en note, ont été pris de la première épître aux Corinthiens (XI, 24-25) et *semblent* (encore !) avoir été ajoutés après coup. »

Cette note me semble, à moi, peu sérieuse. Le troisième Évangile, en effet, est appelé parfois l'Évangile de saint Paul et Luc qui avait consulté, il est vrai, d'autres sources, s'est certainement inspiré de la tradition de l'apôtre. Quel intérêt saint Paul aurait-il eu à laisser incomplète sa narration de la Cène, à ne pas la transmettre à l'Évangéliste, telle qu'il l'avait reçue lui-même de la communauté primitive, et à renvoyer celui-ci au texte de son épître aux Corinthiens? Et quel intérêt M. Loisy a-t-il à inventer des retouches et un emprunt postérieur qui serait fait en définitive à la même source? Je ne vois aucun autre intérêt possible, que celui de décrier notre rédaction évangélique (1).

(1) *Nota* : Ceux de nos lecteurs qui voudraient étudier plus à fond que nous ne pouvons le faire ici, *l'intention rédemptrice* et la place qu'elle tient dans le Nouveau Testament, n'auraient qu'à exploiter les textes suivants et beaucoup d'autres analogues, en les rapprochant du chap. LIII d'Isaïe :

1° Marc, X, 45 et XIV, 24, et Matth., XXVI, 28, en faisant remarquer l'identité de sens et presque de formes grammaticales, autant que le permet le génie des deux langues, entre ces mots : ἀντὶ πολλῶν, ὑπὲρ πολλῶν, περὶ πολλῶν et le 12° verset hébraïque d'Isaïe que la Vulgate traduit ainsi à cet endroit : *Ipse peccata multorum tulit.*

Résumons toute cette première partie du livre de M. Loisy : la notion eschatologique du règne qu'il prête au Sauveur, contredite par les faits, lui a permis de nier sa prescience et implicitement sa divinité. Le Christ est simplement le messager et *l'agent principal* du royaume eschatologique ; c'est en cela que consiste son *messianisme*, qui lui-même mesure sa *Filiation divine*. N'était saint Paul qui a modifié son système, le Christ serait encore un messie *en expectative*, puisqu'on ne l'a point vu sur les nuées du ciel ; un Fils de Dieu, d'une *filiation adoptive*, un peu supérieure à la nôtre. L'Incarnation est à proprement parler une invention de saint Paul, perfectionnée par l'auteur du quatrième Évangile.

Toute cette construction philosophico-théologique

2° I Petri, I, 18, 19 : *Redempti estis... pretioso sanguine* (conf. Isaïe, LIII, 7).

Chap. II, 22 : *Passus est pro nobis qui peccatum non fecit...* c'est le verset 9 d'Isaïe.

Chap. II, 24 : Admirable définition de la *satisfaction — vicaire* qui n'a pas son équivalent dans saint Paul lui-même : *Qui peccata nostra ipse pertulit in corpore suo super lignum*. Le texte grec serait à rapprocher du Lévitique, XXIV, 15 — des Nombres, XIV, 32-35 — d'Ezéchiel, XVIII, 19 et 20, pour bien comprendre la signification biblique de ces mots : *porter le péché*, ὅς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον. .

3° S. Joan. Évang. I, 29, c'est la fusion des versets 4 et 7 de la prophétie d'Isaïe.

I. Epist., ch. III, 5 ; conf. versets 9 et 12 d'Isaïe.

I. Epist., ch. II, 2 ; ce texte rappelle le λύτρον ἀντὶ πολλῶν de saint Marc.

Quant aux textes de saint Paul, ils sont quasi innombrables. On voit que M. Loisy a porté la hache à l'une des principales racines du dogme, et à de nombreux textes du Nouveau Testament.

repose en dernière analyse sur une interprétation fausse du chapitre XXIV de saint Matthieu et des passages parallèles chez les autres Évangélistes. Nos lecteurs se souviennent que le Sauveur entremêle, très volontairement sans doute, sa double prophétie sur la destruction de Jérusalem et sur la fin du monde, comme les apôtres auxquels il répondait avaient entremêlé, probablement sans y prendre garde, ces deux questions. M. Loisy applique à la catastrophe finale ce que le Sauveur avait dit de la ruine de Jérusalem : *Non præteribit generatio hæc donec omnia hæc fiant* (1). A la fin du monde, s'applique le verset 36ᵉ : *De die autem illa et hora nemo scit, neque angeli cœlorum, nisi solus Pater;* et le Sauveur le leur rappelait immédiatement avant son ascension : *Non est vestrum nosse tempora vel momenta quæ Pater posuit in sua Potestate.* Et immédiatement il leur dessine à grand trait la fondation et l'extension géographique du Nouveau Royaume, l'Église, à laquelle ils devaient travailler, sans se soucier du royaume eschatologique et de la restauration politique d'Israël : *Eritis mihi testes in Jerusalem et in omni Judæa et Samaria et usque ad ultimum terræ* (2).

M. Loisy, au lieu d'accepter cette interprétation traditionnelle et catholique, altère et défigure tout cela. Il fausse le sens des paraboles qui ont trait au

(1) Des exégètes sérieux se demandent si ce verset n'a point été changé de place par les premiers copistes : en tout cas, il doit être interprété en relation avec tout le reste.

(2) Actes, I, 8.

royaume, de manière à en faire sortir les rêveries eschatologiques, et à s'en faire autant d'arguments contre la fondation et l'organisation de l'Eglise par Jésus-Christ. Le protestant Godet entend ces textes d'une façon bien plus catholique, lorsqu'il écrit, en parlant des paraboles rapportées par saint Matthieu, en son chapitre XIII : « Nous avons ici une série de tableaux représentant dans un ordre rationnel les différentes phases du grand fait du règne de Dieu sur la terre : sa fondation dans la parabole *du semeur ;* son développement anormal en apparence, mais divin pourtant, dans celle *de l'ivraie ;* sa puissance en intensité puis en extension, dans celles *du levain* et du *grain de sénevé,* enfin sa consommation dans celle *du filet* (1). »

M. Loisy n'a pas mieux compris ce qu'il y a d'absolu et de radical dans les préceptes de détachement formulés par le Christ. Ce n'est pas la proximité de la parousie qui les explique, mais l'infinie valeur du royaume à conquérir, et déjà en germe dans la grâce possédée ici-bas. L'exégète protestant que je citais l'a bien senti, quand il nous parle « des grands sa- « crifices que nous devons accepter avec joie pour « nous l'assurer », comme cela ressort des paraboles du *trésor* et de *la perle.*

La conception eschatologique de M. Loisy n'a donc qu'une base ruineuse, et est contredite par les paraboles auxquelles il fait appel. Et tout le système s'écroule avec cette conception elle-même.

(1) Godet : *Etudes Bibliques, Nouveau Testament,* page 18.

L'idée messianique en effet sort, d'après M. Loisy, de celle du royaume eschatologique, et c'est pour cela qu'elle ne dut être manifestée « que tout à fait à la fin de la vie de Jésus, devant Pilate ». Cette manifestation tardive est contredite d'abord par tout l'Evangile de l'Enfance. La Vierge-Mère savait au moins quel était son fils; elle l'avait appris de l'Ange, messager du Père céleste : *Filius Altissimi vocabitur... Vocabitur Filius Dei* (1). — Saint Joseph ne l'ignorait pas non plus. *Emmanuel... Nobiscum Deus* (2). — Les Mages l'apprennent à Hérode, qui ne s'y trompe point, comme le prouvent ses questions aux prêtres : *Sciscitabatur ab eis ubi Christus* — l'oint, le roi théocratique, le Messie — *nasceretur* (3). — Les bergers en furent avertis : *Salvator qui est Christus Dominus* (4). Et Elisabeth : *Mater Domini mei* (5). — Et Zacharie : *Præibis enim ante faciem Domini* (6). Et le vieillard Siméon : *Nisi prius videret Christum Domini* (7).

Que de personnes prévenues de cette messianité du Christ que lui-même aurait ignorée jusqu'à son baptême, et dont il n'aurait dû parler qu'à la fin de sa vie ! Les anges en parlent avant sa naissance, et à leur suite, tous les saints personnages dont il est

(1) *Luc*, I, 32, 35.
(2) *Matth.*, I. 23.
(3) *Matth.*, II, 4.
(4) *Luc*, II, 11.
(5) *Luc*, I, 43.
(6) *Luc*, I, 76.
(7) *Luc*, II, 26.

question dans ces premiers chapitres de saint Matthieu et de saint Luc. Tous ces souvenirs avaient donc entièrement péri ? Il y a, en tout cela, une contradiction continue que M. Loisy aurait bien fait de nous expliquer.

Le Christ, il est vrai, a défendu en plusieurs circonstances, à ceux qui l'entouraient, de divulguer sa dignité de Messie; c'était ou parce qu'il craignait qu'on la comprît mal, au sens charnel et politique qu'il réprouvait, ou pour se soustraire momentanément, jusqu'à l'achèvement de sa mission, aux ennemis qui voulaient le faire mourir.

Mais que de fois aussi il proclame cette messianité; que de fois on la confesse autour de lui, et dès le début de son ministère! C'est tout d'abord Jean-Baptiste qui l'avait apprise du Père céleste, au jour où il baptisa le Sauveur : *Hic est Filius meus dilectus* (1). — C'est le diable lui-même qui en a au moins le soupçon, lorsqu'il tente le Sauveur : *Si Filius Dei est*, — et qui l'affirme positivement, très peu de temps après, dans la synagogue de Capharnaüm : *Scio quis sis : Sanctus Dei* (2). — *Scio te quis sis : Sanctus Dei* (3). — Jésus l'avait proclamée dans la synagogue de Nazareth en s'appliquant à lui-même la prophétie messianique d'Isaïe : *Hodie impleta est hæc scriptura*, etc. (4). Or, toutes les

(1) *Matth.*, III, 16; *Marc*, I, 10; *Luc*, III, 22.
(2) *Marc*, I, 24.
(3) *Luc*, IV, 34.
(4) *Luc*. IV, 21.

scènes auxquelles se réfèrent ces textes marquent les premiers débuts du ministère apostolique du Sauveur (1). Je consens à omettre ici l'entrevue de Jésus avec la Samaritaine, parce qu'elle n'est relatée qu'en saint Jean, dont l'audacieuse école que je combats ne reconnaît pas l'authenticité. Comment concilier tous ces textes avec la manifestation *tardive* de la *messianité* de Jésus?

Le lecteur aura remarqué sans doute qu'en plusieurs de ces textes, les deux titres de Christ ou Messie, et de Fils de Dieu, semblent s'identifier. Il en est ainsi, je le reconnais, mais à la condition que l'on comprenne bien, contrairement à la thèse de M. Loisy, que le titre de Messie ou Christ se mesure sur celui de Fils de Dieu au sens naturel du mot, et non point le titre de Fils de Dieu sur celui de Messie au sens judaïque, impliquant une filiation simplement adoptive. J'ai démontré cette thèse dans la *Science catholique* (août 1900) (2).

On y trouvera la discussion des principaux textes des synoptiques où il est question de la filiation du Sauveur. Qu'il s'agisse ou du message de l'Ange, ou de la voix céleste au Jourdain et au Thabor, ou de la confession de saint Pierre, ou de l'interrogatoire de

(1) Voir la synopse de M. Azibert (2e édition), notamment en ce qui concerne la leçon du Maître à Nazareth, qui doit être distinguée des faits mentionnés par *Matth.*, XIII, 54-58 et *Marc*, IV, 1-6 (*Synopsis*, p. 65).

(2) Cet article a été reproduit dans *les Infiltrations protestantes et le Clergé français*, tome I, p. 74-113 (3e édition), sous ce titre: *Un Christ trop humain.*

Caïphe et des réponses du Sauveur, je soutiens, aujourd'hui comme alors, que la filiation dont il est question dans tous ces textes est la filiation naturelle et non la filiation adoptive. Les raisons que j'en ai données subsistent ; on n'a pas même essayé de les réfuter. Elles suffisent, encore aujourd'hui, à renverser la thèse de M. Loisy contre la divinité du Sauveur.

Lorsque je mettais en garde mes lecteurs contre la tendance de certains exégètes catholiques à sacrifier trop allègrement l'authenticité du quatrième Evangile, je ne cédais point à une prudence excessive et à des peurs exagérées. On insinuait que cette authenticité historique n'était point indispensable à la démonstration de la filiation naturelle ou divinité du Christ, puisque ce dogme ressort de bien des textes des synoptiques. Sans doute nos trois premiers Evangiles renferment des éléments suffisants pour établir ce dogme. Encore est-il qu'il ne faudrait point en réduire le nombre, comme on le fait, lorsqu'on s'obstine à ne voir qu'une filiation adoptive en quantité de textes, riches d'un sens plus élevé, que je signalais tout à l'heure. Mais la question n'est pas là tout entière. Il était à prévoir que des esprits plus osés ou plus pénétrés de rationalisme auraient retourné, contre les synoptiques, les suspicions trop aisément acceptées contre saint Jean. C'est ce que M. Loisy n'a point tardé à faire (1).

Aujourd'hui, quelles sont les parties du Nouveau

(1) Les *Annales de Philosophie chrétienne* (avril 1903) contiennent un article : *Le Problème synoptico-johannique*, où se re-

Testament frappées de ces suspicions, et, par suite, considérées comme non avenues, en tant que témoignages de la pensée personnelle du Sauveur ou récit exact des faits de sa vie ?

C'est tout d'abord le quatrième Evangile, où il ne faut point chercher « les souvenirs d'un témoin qui aurait entendu Jésus prêcher au bord du lac de Tibériade et dans les synagogues de Galilée, mais les intuitions d'un croyant... » C'est aussi tout l'Evangile de l'Enfance, les deux premiers chapitres de saint Matthieu et de saint Luc, qui contrarieraient trop évidemment la formation lente de l'idée messianique et sa *manifestation tardive*. Pareille amputation est, non pas avouée explicitement, mais très réellement pratiquée sur les dernières pages des quatre Evangiles où sont racontés les faits et gestes du Sauveur ressuscité. Cette Résurrection n'étant que probable, les événements qui la suivent ne sauraient être certains ; de plus, s'ils étaient prouvés, ils dérangeraient les théories de M. Loisy sur l'Eglise,

trouve toute la thèse protestante contre le 4e Evangile. Il est dirigé contre le savant sulpicien, M. Fillion : l'auteur, qui se dit *professeur de grand séminaire*, semble connaître à peine l'état vrai de la question ; sa critique du travail de M. Fillion est nulle. Il finit par professer en termes vagues que le 4e Evangile n'est « que l'expression d'un état théologique, la poussée d'un mouvement doctrinal. Le rédacteur n'est pas un Sémite, etc. » Ce professeur de grand séminaire ferait bien de lire le protestant Godet (commentaire sur saint Jean, récemment réédité chez Fiesbacher). Il apprendrait : 1° que l'auteur du 4e Evangile est d'origine juive ; 2° que ce Juif est Palestinien ; 3° que ce Juif palestinien est un contemporain de Jésus, un témoin de son histoire, un apôtre ; 4° que cet apôtre est Jean, fils de Zébédée.

la primauté du Pape, les sacrements, la formule du baptême, dont on ne pourrait plus dire seulement « qu'elle est antérieure au troisième siècle» : *Ite, docete... baptizantes in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.* D'autre part, les récits miraculeux dont les Evangiles sont remplis ne comptent pas, nous le savons, au jugement de l'auteur du livre que j'analyse. Au lecteur maintenant de rechercher ce qui reste de nos quatre Evangiles.

Et encore devons-nous ajouter que, sans contester les textes ni leur authenticité, M. Loisy en annule, quand il lui plaît, la force probante par cette simple remarque : Ce sont des interprétations tardives de la pensée du Maître, ou, si vous aimez mieux, l'expression de la conscience de la communauté chrétienne à l'époque où ils ont été rédigés, de l'an 50 à l'an 65 par exemple, s'il s'agit des synoptiques. Dans quel rapport se trouve cette conscience de la communauté chrétienne avec la conscience de Jésus ? Mais M. Loisy nous l'a plusieurs fois fait entrevoir, notamment en ce qui concerne la Cène.

En résumé, M. Loisy, au nom de son exégèse, se place entre la conscience du Sauveur, d'une part, et la conscience des évangélistes, de saint Paul, du collège des douze et des premières communautés chrétiennes, d'autre part : et il se réserve le droit de nous dire ce qui a été réellement transmis du Maître aux disciples. Cette position étant prise et légitimée aux yeux de la nouvelle école, M. Loisy peut faire des textes inspirés tout ce qu'il lui plaira.

Faut-il en fournir un dernier exemple? Mes lecteurs se rappellent peut-être le commentaire très fondé que le P. Rose a donné du texte de saint Matthieu : *Confiteor tibi, Pater*... etc. *Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius et cui voluerit Filius revelare* (1). Le professeur de Fribourg voyait dans ce texte, consigné aussi en saint Marc (x, 21-24), l'une des beaucoup trop rares attestations qu'il consent à reconnaître dans les synoptiques, en faveur de la filiation naturelle. Ici il ne s'agit plus en effet, avouait-il, de la filiation adoptive, mais d'une égalité de science et d'une identité de nature indéniables.

Voici comment M. Loisy s'en débarrasse :

« Il est difficile d'y voir, écrit-il, l'expression litté-
« ralement exacte d'une déclaration faite par le
« Christ devant ses disciples. Elle se trouve dans
« une sorte de psaume où l'influence de la prière qui
« termine le livre de l'Ecclésiastique (LI) se recon-
« naît pour l'ensemble et plusieurs détails... Comme
« il est malaisé d'admettre que Jésus, dans une
« oraison ou un discours tout spontanés, ait voulu
« imiter l'Ecclésiastique ; comme la pièce entière
« accuse un rythme assez analogue à celui des can-
« tiques reproduits dans les premiers chapitres de
« Luc ; comme on trouve un autre passage en
« Matthieu où le Christ paraît avoir été identifié à
« la Sagesse divine (2), il *est assez probable* que,

(1) *Matth.*, XI, 45 et suiv.
(2) *Matth.*, XXIII, 34-36.

« nonobstant sa présence dans deux Evangiles, le « morceau où se trouve le texte allégué par M. Har- « nac est, au moins dans sa forme actuelle, *un « produit de la tradition chrétienne des premiers « temps*. C'est toujours un témoignage considérable « en ce qui concerne *l'évolution de la Christologie*, « au premier âge de l'Eglise ; mais un critique ne « devrait l'utiliser *qu'avec la plus grande réserve*, « quand il s'agit de *fixer l'idée* que le Christ *ensei- « gnant* a pu donner de *sa personne*, de *sa filiation « divine* et de *sa mission*. »

Ainsi voilà deux évangélistes, suspectés par M. Loisy d'avoir faussé la pensée de Jésus, au point qu'on ne peut user qu'avec la plus grande réserve de leur témoignage, quand il s'agit de fixer l'enseignement personnel du Sauveur sur les plus importants de nos dogmes, sa personne, sa divinité et sa mission. Saint Matthieu et saint Marc ont donné, comme paroles propres du Sauveur, ce qui n'était que le produit de l'opinion au temps où ils écrivaient ! Et cette suspicion si grave s'appuie sur les motifs les plus futiles. En effet, l'analogie entre le passage allégué de l'Ecclésiatique et les paroles du Christ : *Confiteor tibi, Pater*, est très vague, très incertaine, et, existât-elle réellement, qu'elle ne prouverait absolument rien. Pourquoi une pensée du Sauveur, quoique toute spontanée, ne se rencontrerait-elle pas avec une pensée antérieurement émise par le Saint-Esprit dans un livre de l'Ancien Testament ? Quant à l'autre analogie entre la supplication du

Sauveur et les cantiques de l'Evangile de l'enfance, elle est niée par des exégètes qui se piquent de posséder le flair spécial que créent, paraît-il, les habitudes critiques. D'autre part, les profanes qui n'ont pas le flair se demanderont sans doute comment le rythme en question pourrait s'accuser de façon si sensible et si indéniable en d'aussi courts versets. Enfin, que le Christ ait été identifié avec la Sagesse de l'Ecclésiastique et autres livres bibliques, nous le savions tous. Nous savons aussi que l'exégèse catholique a vu, dans ces passages, l'expression anticipée et simplement ébauchée de la filiation explicitement enseignée dans les textes évangéliques contre lesquels s'acharne M. Loisy ; ce qui prouve qu'entre l'exégèse de ce dernier et l'exégèse catholique, il y a toute la distance qui sépare la vraie doctrine du protestantisme libéral le plus avancé.

Ajoutons enfin que M. Loisy a été victime de sa méthode critique, celle qui, au dire du P. Lemonnyer, fait abstraction systématique du surnaturel. Cette méthode a conduit le prêtre catholique à bannir peu à peu le Surnaturel des textes évangéliques eux-mêmes et à constituer, à la place de la religion révélée, un christianisme naturaliste qui en est la négation. La neutralité scientifique qu'il voulait garder a produit ce que j'oserais appeler la laïcisation de l'Evangile. Si elle s'acclimatait dans le clergé français, cette laïcisation remplacerait à elle seule toutes les autres ; ce serait le parfait triomphe de la libre-pensée.

CHAPITRE QUATRIÈME

SECONDE ET PLUS RADICALE APPLICATION DE LA MÉTHODE NATURALISTE A LA DOGMATIQUE BIBLIQUE

M. Loisy a procédé par étapes dans la manifestation de son système. Tout d'abord il ne nous en donna que des lambeaux assez difficiles à saisir, dans ses articles de la *Revue du Clergé français*. Des esprits clairvoyants en furent troublés ; mais lorsqu'ils manifestèrent leurs inquiétudes, on les taxa d'exagération et de pessimisme. En vain, expliquèrent-ils, avec la plus grande sincérité, les motifs de leur crainte trop fondée, on refusa de les entendre ; et les idées de M. Loisy continuèrent de trouver dans certains milieux ecclésiastiques le plus sympathique accueil.

Lorsque parut *l'Evangile et l'Eglise* (1902), l'illusion n'était plus possible ; et cependant on essaya, à force d'interprétations, bénignes à l'excès, d'inno-

center cette œuvre de tout point condamnable. Certes, M. Loisy s'y montre comme toujours très habile; il ne se livre jamais tout entier. A-t-il avancé les propositions les plus blessantes pour la foi, quelques mots viennent à la fin imposer des limites à sa pensée et lui donner une forme quasi-acceptable, du moins au jugement de ses amis. Mais rapproche-t-on les parties essentielles de *l'Evangile et l'Eglise*, aussitôt un vaste système de négations radicales sort de toutes ces ombres voulues et s'accuse en traits assez vifs, pour qui sait voir.

Et, cependant, bon nombre n'ont pas voulu voir; ils l'ont suivi jusqu'au bout et l'ont soutenu de leurs sympathies. Les dernières productions de cet exégète sont de nature à les éclairer. Piqué au vif par les condamnations épiscopales dont il reproduit le texte, l'auteur s'exprime plus clairement qu'il ne l'avait fait jusqu'ici. Son style, habituellement contenu, se ressent de cette émotion, et la traduit parfois sous des formes très amères. Pour justifier ses idées, M. Loisy recourt au procédé habituel; il les explique; mais, en les développant, il en montre toute la fausseté et le danger.

Après avoir analysé dans le chapitre précédent *l'Evangile et l'Eglise*, je me propose de rechercher ce que le nouveau volume *Autour d'un petit livre* (1903), y ajoute.

I

La vraie question.

Un arbre ne vit pleinement qu'à la condition de plonger ses racines dans un sol qui lui convient, et où il puisera abondamment les sucs qui le nourrissent. Ainsi en est-il du catholicisme. Le sol qui lui convient, et que l'Eglise a toujours défendu contre les envahisseurs, c'est la révélation proprement dite et surnaturelle. La révélation, en effet, n'est et ne saurait être qu'une communication directe, effective, de Dieu avec sa créature intelligente, afin de l'initier à une partie de sa propre et infinie science. Le Dieu dont il s'agit est le Dieu véritable, transcendant et essentiellement distinct du monde et de l'homme. Sans doute, ce Dieu sera immanent à l'âme humaine, puisqu'il pénètre toutes ses créatures qui n'existent que par lui; et que nous, hommes, nous avons en lui le mouvement et la vie. A mesure que sa révélation nous arrive, nous nous l'approprions, elle se mêle à nos pensées; lui-même est là, dans notre intelligence, surtout par sa grâce, pour nous expliquer et nous développer cette révélation. Mais celle-ci, avant de prendre possession de notre âme, nous est extérieure et transcendante. Elle se distingue de nous et nous dépasse par son origine, comme par les éléments qui la constituent. Sa forme la plus élevée a été la parole du Verbe fait chair, assez

retentissante pour émouvoir la petite Judée et ensuite le monde entier.

Telle est la notion exacte de la révélation. Il suffira de l'altérer, pour frapper dans son principe toute la dogmatique chrétienne, le Catholicisme tout entier, et l'Eglise qui en est l'expression sociale. C'est ce qu'a fait M. Loisy. La vraie question, celle qui le sépare dès maintenant, qu'il le veuille ou non, de l'Eglise, c'est la façon de concevoir la révélation elle-même, et, par suite, tous les dogmes. Cette altération substantielle se pressentait, depuis longtemps, chez M. Loisy ; jamais pourtant il ne l'avait si explicitement énoncée, que dans la page suivante de son dernier ouvrage : « Ce qui fut à un moment donné, « écrit-il, le commencement de la révélation, a été « la perception, si rudimentaire qu'on la suppose, « du rapport qui doit exister entre l'homme, cons- « cient de lui-même, et Dieu présent derrière le « monde phénoménal. Le développement de la reli- « gion révélée s'est effectué par la perception de « nouveaux rapports ou plutôt une détermination « plus précise et plus distincte du rapport essen- « tiel, entrevu dès l'origine, l'homme apprenant « ainsi à connaître de mieux en mieux la grandeur « de Dieu et le caractère de son propre devoir.

« A la différence des perceptions d'ordre rationnel « et scientifique, la perception des vérités reli- « gieuses n'est pas un fruit de la seule raison ; c'est « un travail de l'intelligence exécuté, pour ainsi « dire, sous la pression du cœur, du sentiment re-

« ligieux et moral, de la volonté réelle du bien. « Tout ce travail, qui aboutit à un résultat de plus « en plus parfait dans la religion israélite, puis « dans la religion chrétienne, n'est pas proprement « un travail de l'homme sur Dieu ; c'est d'abord et « principalement le travail de Dieu dans l'homme, « ou de l'homme avec Dieu. Car est-il possible de « comprendre cet effort perpétuel vers le mieux « dans l'ordre de la connaissance religieuse et de la « vie morale, effort toujours couronné de succès, « bien qu'il soit toujours combattu et semble même « toujours vaincu, si l'on n'implique l'action de « Dieu même et dans l'effort et dans le succès. C'est « l'homme qui cherche, mais c'est Dieu qui l'excite ; « c'est l'homme qui voit, mais c'est Dieu qui l'é- « claire. La révélation se réalise dans l'homme, « mais elle est l'œuvre de Dieu en lui. La cause « efficiente de la révélation est *surnaturelle* comme « son objet, parce que cette cause et cet objet sont « Dieu même (1). »

Traduisons tout cela en un langage plus concret : « *La perception rudimentaire du rapport entre l'homme et Dieu* », a créé l'animisme fétichiste, première forme de la révélation, d'après le système énoncé tout à l'heure. L'homme primitif crut saisir derrière chaque objet matériel un esprit.

Les grandes forces de la nature, le vent, l'orage, le tonnerre, la pluie, la lumière, le soleil, étaient

(1) *Autour d'un petit livre*, pp. 196-197.

mus par des esprits ; et ces esprits devinrent des dieux. Inutile sans doute d'expliquer ici comment ce polythéisme devint de la monolâtrie chez ces Hébreux à la tête dure, qui prétendirent que Jahvé était le Dieu unique, à l'exclusion des divinités adorées chez les tribus voisines. La monolâtrie hébraïque devint le Monothéisme, lorsque les prophètes eurent prêté à Jahvé les qualités morales et les attributs que nous connaissons. On le voit, cette révélation progresse ; mais en progressant elle ne change pas de nature : Isaïe est le continuateur du devin ou sorcier du fétichisme.

« La révélation, nous dit M. Loisy, n'est pas le fruit de la seule raison ; c'est un travail de l'intelligence exécuté, pour ainsi dire, sous la pression du cœur, du sentiment religieux et moral, de la volonté réelle du bien ».

Je reconnais ici la théorie kantienne, telle à peu près que la formule Sabatier, dans le chapitre final de « l'Esquisse d'une philosophie », telle que la reproduisait dernièrement dans sa brochure « la Religion, facteur de la vie », ce prêtre ou religieux anglais, caché sous un pseudonyme. Le sentiment religieux, ou mieux encore, comme disent les protestants, la conscience religieuse est la véritable créatrice de la révélation. La raison s'en empare ensuite et en fait l'objet de ses spéculations théologiques. Est-il besoin de le répéter, cette révélation est chose toute humaine, toute naturelle, ou pour parler avec plus de précision, purement psycholo-

gique et subjective, à son origine. Si elle s'extériorise ensuite en des systèmes ou des institutions plus ou moins durables, c'est sans renier son origine et même sans s'en détacher.

Ne nous laissons pas prendre aux insidieuses déclarations de M. Loisy : « Tout ce travail de la révélation, écrit-il, n'est pas proprement un travail de l'homme sur Dieu ; c'est d'abord et principalement le travail de Dieu dans l'homme ou de l'homme avec Dieu. » M. Loisy veut parler ici de ce que nous appelons, en langage philosophique, « le concours » de Dieu, mêlant en quelque sorte son action conservatrice de notre être, et excitatrice de nos facultés mentales et morales, à notre action propre et personnelle, au fonctionnement de ces facultés. Mais tout cela se passe dans l'ordre naturel, sans en sortir jamais, ni nous élever au-dessus. En vain M. Loisy nous dit encore : « La cause efficiente de la révélation a été surnaturelle comme son objet, parce que cette cause et cet objet sont Dieu même. » Non, cent fois non ! la cause efficiente de cette prétendue révélation n'est nullement surnaturelle. Autrement Jules Simon, écrivant son livre de *la Religion naturelle*, eût été inspiré et prophète, au même titre qu'Isaïe, écrivant le 53e chapitre de son livre. Jules Simon n'a point écrit sans le concours de la Cause créatrice et conservatrice. Mais Isaïe avait une inspiration radicalement différente et de tout autre ordre. Jules Simon a exprimé de très belles pensées sur les attributs divins, tels que la raison

peut les saisir. Isaïe a entrevu de tout autres mystères !

C'est le même Dieu connu sans doute, mais sous deux aspects bien différents.

A quoi bon insister? M. Loisy semble ne plus rien croire de tout cela; mais son rationalisme n'empêche pas les choses qu'il méconnaît d'exister.

La religion chrétienne rentre sans difficultés dans cette évolution que l'on vient de nous décrire. Elle fait suite à la religion israélite et s'explique par elle. Le Christ est l'héritier des prophètes ; sa révélation ne se distingue pas de la leur, du moins quant à la nature, à peine quant à l'extension. « Qu'est-ce que la révélation chrétienne, dans son « principe et son point de départ, sinon la percep- « tion, dans l'âme du Christ, du rapport qui unis- « sait à Dieu le Christ lui-même, et de celui qui re- « lie tous les hommes à leur Père céleste ? » Est-ce un simple rapport qui unissait le Christ lui-même à Dieu ? Singulière profession de l'union hypostatique que cette formule !

Mais voici qui explique plus directement la pensée de M. Loisy à ce sujet : « L'idée évangélique du « Messie contenait le principe de tout le développe- « ment christologique. Elle implique en effet la « prédestination éternelle de celui qui doit appa- « raître en ce monde comme le Fils de Dieu, son « exaltation finale, et, comme condition intermé- « diaire de la prédestination et de la gloire, un rap- « port tout particulier d'union entre Dieu et

« l'Homme-Christ, rapport qui n'est point la simple « connaissance du Dieu bon, mais quelque chose « d'infiniment plus mystérieux et plus profond, « l'espèce de pénétration intime et ineffable de « l'homme-Christ par Dieu, qui est figurée sensi- « blement par la descente de l'Esprit sur Jésus bap- « tisé. La vocation de Jésus n'est pas celle d'un « prophète ; elle est unique en son genre, et comme « mission providentielle, et comme grâce de Dieu. « Prédestination unique d'un être humain à un rôle « unique, auquel cet être humain est adapté par « une communication unique de vie divine qui « s'épanouit en une perfection unique de foi, d'es- « pérance et d'amour : voilà tout ce que l'on trouve « dans l'histoire du Christ (1). »

En résumé, une prédestination éternelle à la dignité messianique, l'élévation définitive à cette dignité par la résurrection, et comme condition intermédiaire une pénétration intime et ineffable de l'homme-Christ par la vie divine : c'est là tout, et j'estime qu'il y a, dans ces lignes, la négation de l'incarnation du Verbe.

« Là, assure-t-on, est le principe de tout le développement christologique. » Oui, mais à la condition qu'on fasse sortir de ce principe ce qui n'y est pas. Aussi n'est-ce pas le principe, mais le point de départ du développement qu'il faudrait dire. Les apôtres crurent Jésus ressuscité, sans en être sûrs ;

(1) *Autour d'un petit livre*, p. 134.

Pierre et Jean le proclamèrent dès lors Christ et Seigneur, dans leurs premiers discours, reproduits au livre des Actes. Paul alla plus loin ; il le déclara « pré-existant dans le sein du Père », Fils naturel de ce Père, et ayant participé comme tel à la création ou à l'organisation du monde : *Per quem fecit et sæcula*. Pseudo-Jean, le philonien, compléta la théorie, en identifiant ce Fils pré-existant avec le *Logos* des Alexandrins, et aussi avec la *Sophia* des *Proverbes* et autres livres bibliques.

Que nos lecteurs veuillent bien le remarquer, ce développement est tout de surface ; il se fait par ricochet, si je puis dire, ou par adjonctions. Organes fidèles de la Tradition « idéalisante », — et nous verrons ce que ce mot signifie, — les disciples ont renchéri les uns sur les autres ; mais ils n'ont nullement tiré de l'enseignement du Christ leurs propres théories ; elles n'y étaient pas. Le Christ évangélique n'était qu'un homme intimement pénétré de la vie divine : il s'est cru tel, et s'est dit tel lui-même. Eux, ils en ont fait un Dieu. Mais cela ne change rien au fait primitif ; M. Loisy nous le répète sans cesse : Les faits sont les faits ; une montagne de syllogismes ne peut rien contre le plus petit fait ; ni une montagne de théories « idéalisantes », non plus, ces théories fussent-elles l'œuvre de saint Paul ou de Pseudo-Jean.

« Aussi l'historien répondra-t-il toujours que Jésus n'a jamais donné cet enseignement sur sa Personne. »

Mais c'est là précisément ce qu'il faudrait prouver et M. Loisy ne l'a pas fait; il ne le fera jamais. Toutes les amputations qu'il a pratiquées sur les synoptiques ne seront jamais ratifiées par une critique saine. Nous espérons mettre cette vérité en pleine lumière; mais il est impossible de tout dire à la fois, et notre tâche, en ce moment, est de dégager d'ombres voulues le système exégétique de M. Loisy.

On devine aisément que les définitions conciliaires n'arrêteront guère le critique qui a traité de cette façon les textes scripturaires. Il triomphe de la relativité de nos formules de foi, de leurs imperfections, dont la preuve obvie tient en deux mots : elles se complètent sans cesse; donc elles étaient imparfaites. Par conséquent, elles ne sont vraies que d'une vérité relative. « Est-ce que le Symbole des « Apôtres n'aurait pas été insuffisant contre Arius? « La définition de Nicée a été insuffisante à son « tour, comme description de l'économie divine, « parce qu'elle ne déterminait pas le rapport du « Saint-Esprit avec le Père et le Fils. La définition « d'Ephèse se trouva insuffisante, parce qu'elle ne « déterminait pas le rapport de l'humanité avec la « divinité dans le Christ. Les définitions plus ré- « centes ne sont ni plus parfaites ni plus invariables « que les anciennes. La relativité historique des « formules est aussi avérée que leur relativité ou « leur imperfection essentielle : c'est la même in- « suffisance perpétuellement attestée et corrigée. Il

« n'est pas du tout étonnant que des énoncés hu-
« mains soient inadéquats à la vérité divine, ni que
« des formules conçues pour prévenir une fausse
« interprétation de la croyance, aient besoin d'être
« retouchées et complétées pour faire face à d'autres
« erreurs (1). »

Et M. Loisy demande triomphalement s'il y a dans cette idée de la relativité une « infiltration protestante ou kantienne? » Je crois que l'infiltration est tout à la fois l'une et l'autre. M. Loisy s'embusque, selon sa coutume, dans une vérité reconnue de tous, pour démolir une autre vérité, plus profonde et plus importante. Que les définitions de foi se perfectionnent? qui ne le sait? Qu'elles soient relatives à nos ignorances, sur des vérités inépuisables, et bien plus encore, relatives aux erreurs voulues ou inconscientes des hérétiques? c'est ce qui est d'une égale évidence. Mais ce que vous oubliez, c'est que ces formules, relatives par rapport à nous, n'en renferment pas moins des vérités absolues, et par là même pleines et parfaites, qui leur prêtent toute la substance dogmatique nécessaire pour qu'elles se reforment et se complètent elles-mêmes. Ainsi le Symbole des Apôtres portait en soi la formule de Nicée, et les Pères de Nicée n'ont fait que l'en tirer et nous la montrer. Et j'en dirais autant des autres ; elles s'engendrent ou naissent les unes des autres. Parfaites en ce qu'elles ont de po-

(1) *Autour d'un petit livre*, p. 404.

sitif, elles n'ont d'imparfait que leur limitation temporaire, qui recule indéfiniment sous la poussée de la substance doctrinale, ne demandant qu'à s'étendre, et de fait s'étendant, sitôt que les circonstances l'exigent ou le permettent.

Est-ce ainsi que vous entendez la relativité, et par delà cette relativité, la perfection sous-jacente de nos dogmes, évoluant *in eadem linea et in eodem genere?* Alors laissez là toutes vos formules équivoques et dites-nous une bonne fois très clairement votre pensée. Mais comment croire qu'il en soit ainsi, lorsque ce développement dogmatique, vous l'avez faussé et altéré dès l'origine? Le dogme de la préexistence du Fils dans le sein du Père sort-il spontanément de l'idée messianique, contenue dans l'enseignement de Jésus? Non; d'après vous, au lieu d'une relation organique et vivante, il n'y a entre les deux qu'un lien historique. La préexistence du Fils n'est pas contenue dans la dignité messianique, telle que, d'après vous encore, le Christ la rêvait. Le rapport établi par saint Paul entre cette pré-existence et la création ou même la simple organisation du monde est encore plus étranger à l'enseignement primitif du Sauveur. Tout cela est bien protestant et pas du tout catholique; et la pensée de M. Harnac sur l'essence du christianisme n'y changera rien.

Vous me demandez où est l'infiltration kantienne? Mais elle est à la racine même de toute votre théorie. N'avez-vous pas dit que la révélation est le travail

de l'intelligence humaine, agissant sous la pression du cœur, du sentiment religieux ? Je répète que Sabatier, en bon kantien, pensait de même. Votre conception est si parfaitement identique à la sienne, que vous avez été amené, par une sorte d'entraînement logique, à écrire : « Cette vérité de la révéla-
« tion n'est pas non plus tout entière dans la tradi-
« tion du passé, ni dans l'enseignement du présent;
« en tant que les croyants y ont part, elle se fait
« perpétuellement en eux, dans l'Église, avec le
« secours de l'Écriture et de la tradition. » L'Écriture et la tradition, au sein de l'Église, ne sont que des secours pour cette confection perpétuelle de la vérité révélée : mais sa source est dans les croyants; c'est leur conscience religieuse, en travail sous la pression du cœur, qui fait cette vérité. On voit pourquoi cette vérité est continue et se poursuivra à travers les siècles : l'intelligence humaine étant toujours là pour la produire. C'est la grande, la seule révélatrice : de sa part il y a plus qu'un développement puisqu'il y a création. Mais, hélas ! ce qu'elle produit est relatif comme elle, très relatif. L'Absolu vous fait peur; vous le combattez sitôt qu'il se montre. Et l'Absolu, c'est Dieu (1).

(1) M. Ferdinand Prat, dans son article très remarqué : Au fond d'un petit livre (*Etudes*, 5 nov.), arrive à des conclusions identiques aux nôtres : « Il y a au fond — du livre de M. Loisy — quelque chose de plus radical ; une sorte de nihilisme qui, poussé à ses conséquences logiques, ne laisserait subsister ni l'Église, ni Jésus-Christ, ni la révélation, ni la certitude, ni même un Dieu personnel. »

II

L'empoisonnement des sources.

Les sources principales de la dogmatique révélée, du moins aux yeux de la critique rationaliste, sont les trois synoptiques. Pendant longtemps, M. Loisy avait comme hésité à y jeter son poison ; il semblait leur faire un sort à part, lorsqu'il attaquait le quatrième Évangile. Aujourd'hui qu'il démasque tout son plan, il les traite de même façon, en leur refusant toute authenticité sérieuse. D'après sa lettre à Mgr Le Camus, les trois synoptiques, dans leur état actuel, ont été rédigés après 70, c'est-à-dire après la prise de Jérusalem.

Saint Matthieu me semble le plus maltraité. Les exégètes catholiques l'avaient remarqué depuis longtemps, et cela saute aux yeux de tout lecteur un peu attentif, le premier évangéliste ne s'est point appliqué à reproduire les faits d'après l'ordre chronologique ; il rapproche ou plutôt accumule ici les discours, là les miracles, ailleurs les paraboles, et sans doute sous les formes que leur avait données la prédication orale primitive. On avait vu là un simple procédé littéraire que saint Matthieu était parfaitement libre d'accepter. M. Loisy est d'un avis différent. (Le fait de cette compilation, déclare-t-il, exclut l'origine apostolique. C'est un chrétien de la seconde ou troisième génération, qui y a mis la der-

nière main (1). Il a souci de la discipline intérieure des communautés, à une époque où elles étaient déjà fortement constituées.) De plus, on voit qu'il écrivait après la destruction de Jérusalem, puisqu'il y fait des allusions voilées dans plusieurs de ses paraboles, dans celle du Festin, par exemple : « Ce qui rend cette fable incohérente, et ce qui l'au- « rait faite ridicule pour les auditeurs de Jésus... Il « est bien évident que le glossateur de la parabole « a eu en vue la destruction de Jérusalem qui était « pour lui un fait accompli. »

Voilà une évidence que M. Loisy a été jusqu'ici seul à apercevoir.

Je pourrais extraire du livre de cet exégète des observations analogues sur le troisième Évangile. On sait que pour M. Loisy, comme pour la plupart des protestants, Marc est le premier évangéliste, et aussi le plus sincère et le plus vrai, celui qui rapporte le plus fidèlement les faits et même les discours. Cependant gardons-nous d'entendre tout ceci à la rigueur : ce n'est que relativement aux deux autres, qu'on le dit exact, car presque tout y a déjà subi maintes altérations. « L'on y reconnaît les « mêmes phénomènes de sutures, de combinaisons « et de superpositions, qui ont été signalés dans « Matthieu et dans Luc. La discussion avec les pha- « risiens à propos de Belzéboul est comme inter- « polée dans le récit de la démarche que les parents

(1) *Autour d'un petit livre*, p. 78.

« de Jésus avaient faite pour le ramener chez eux.
« Dans le chapitre des Paraboles, on distingue
« comme trois étapes de la tradition et de la rédac-
« tion : les fables primitives qui étaient très claires
« en elles-mêmes et n'avaient pas besoin d'explica-
« tion ; l'interprétation sollicitée par les disciples
« après la première parabole ; la réflexion générale
« sur le but de l'enseignement parabolique, qui vient
« en surcharge avant l'explication allégorique du
« Semeur. Il est peu croyable que les deux récits de
« la multiplication des pains soient dus à une même
« tradition : l'un des récits aura été ajouté par un
« rédacteur qui avait rencontré une seconde version
« du miracle. La prédiction concernant la passion
« et la mort du Fils de l'homme semble intercalée
« entre la confession de Pierre et la promesse rela-
« tive au prochain avènement du règne de Dieu...
« Il paraît donc incontestable que le second Évan-
« gile a été composé par les mêmes procédés que le
« premier et le troisième : source par rapport à
« ceux-ci, il a eu lui-même des sources, et il n'a pas
« acquis du premier coup sa forme définitive ; c'est
« une œuvre composite, dont le plus ancien fond
« peut représenter les souvenirs de Pierre, mais qui
« a été complétée au moyen d'autres traditions, ou
« par des développements interprétatifs de la tradi-
« tion première (1). »

M. Loisy n'allègue pas la moindre preuve positive

(1) *Autour d'un petit livre*, p. 80-82.

de ces sutures, de ces combinaisons et superpositions. Il n'a rencontré, dans les manuscrits connus, pas la moindre divergence propre, je ne dis pas à les justifier, mais même à les faire soupçonner. Ce n'est donc point ici une question dépendante de cette critique textuelle qui seule pourrait être vraiment démonstrative. Que vaut dans le cas présent la critique littéraire, si on entend par là un certain goût qui vous avertit, en une certaine mesure, du sens d'un texte, et beaucoup moins sûrement de sa provenance? Je laisse à mes lecteurs le soin d'en juger. Encore est-il que, pour permettre à ce sens littéraire de porter une appréciation de quelque probabilité, il lui faut offrir un passage assez étendu. Jamais ce sens littéraire ne pourra se prononcer avec sécurité sur des fragments aussi multipliés et aussi minuscules que ceux qu'on lui propose. C'est quelques versets, parfois un seul, que l'on s'efforce d'arracher à leur milieu pour les transporter dans un autre.

Parmi les fragments qu'on veut enlever à la rédaction primitive de Marc, prenons le plus considérable : « La prédiction concernant la passion et la mort du Fils de l'homme, intercalée entre la confession de Pierre et la promesse relative au prochain avènement. » Si, comme je le crois, M. Loisy entend rattacher au colloque du Sauveur avec Pierre la leçon d'abnégation et de renoncement donnée à tous les disciples, le tout remplit huit versets. (Chap. VIII, 30-38.) Le verset 39, contenant la pro-

messe de la parousie, devrait se souder au verset 30 : *Et comminatus est eis ne cui dicerent de illo.* Que le lecteur examine toute la contexture du morceau, et qu'il dise si l'annonce de la passion ne se relie pas de la façon la plus naturelle à ce verset 30 ? Le Christ défendait de parler de sa dignité messianique et de sa filiation divine, parce que c'était là le double grief, pour lequel les Juifs le feraient mourir. Le petit problème de critique littéraire que nous posons ici n'est pas tellement élevé que, tous, nous ne puissions le reprendre et le juger, même après M. Loisy. Je défie qu'on nous trouve une raison quelque peu plausible tirée du contexte, pour pratiquer, dans ce chapitre VIII de saint Marc, l'amputation proposée par M. Loisy.

La raison véritable, cet exégète nous l'a dite dans *l'Évangile et l'Église :* Le Christ, ce naïf rabbi, rêvant de monter sur les nuées du ciel et d'organiser le royaume eschatologique, ne pouvait prévoir sa mort, ni par conséquent l'annoncer en termes aussi précis. Nous sommes donc en face d'une interpolation due à un chrétien de la seconde ou troisième génération.

Ainsi le veut le système philosophico-théologique, que M. Loisy s'est formé sur le développement du dogme. Il faut absolument que les textes se prêtent à ce système, et entrent dans ses cadres. Pour se donner du large, M. Loisy a inventé une authenticité vague et imprécise, qui lui permet de considérer les évangiles comme un immense clavier aux

mille touches dont il tire tous les sons qu'il lui plaît. Les textes se rapprochent, s'éloignent, se modifient les uns par les autres, au besoin s'opposent et se contredisent. C'est le plus signalé triomphe du système documentaire : les livres sacrés sont réduits en mille pièces, qui bientôt se fragmenteront encore sous une main devenue plus audacieuse. Et l'on vient nous parler, avec cela, d'authenticité et même d'inspiration !

Les résultats du système sont assez bien résumés dans la page suivante : « Vous m'accorderez, Mon-« seigneur, que de tels écrits ne sont pas à employer « sans discernement. L'historien ne peut les utiliser « que selon la consistance qu'ils présentent au point « de vue de l'histoire. Si l'on a tourné peu à peu les « paraboles en allégories; si l'on a constamment « adapté l'enseignement du Sauveur au besoin des « Eglises naissantes ; si un travail d'idéalisation « progressive, d'interprétation symbolique et dog-« matique, s'est opéré sur les faits mêmes, l'histo-« rien doit s'en rendre compte ; faute de quoi il ne « percevra dans les évangiles qu'un ensemble confus « d'idées parfois incohérentes, et de faits dont la réa-« lité se confondra avec la leçon que les évangélistes « ont voulu en déduire. Au cours de son ministère, « Jésus ne parlait pas pour enseigner sa qualité de « Messie, et les miracles qu'il faisait n'étaient pas « pour la démontrer. Mais la tendance naturelle de « la tradition devait être et elle fut bientôt à décou-« vrir, dans sa vie et dans sa mort, des traits carac-

« téristiques et des preuves péremptoires de sa di-
« gnité messianique. La gloire du Sauveur ressuscité
« rejaillit sur les souvenirs de sa carrière terrestre,
« comme pour les proportionner à la condition du
« Christ immortel...

« Etant données les conditions dans lesquelles
« s'est transmis le témoignage évangélique, tout ce
« que la critique observe devait inévitablement se
« produire. Ni les prédicateurs chrétiens ni les évan-
« gélistes n'avaient souci de l'exactitude historique;
« ils visaient à produire la foi, et ils interprétaient
« l'Evangile en le racontant. L'allégorisation des pa-
« raboles, la tendance à entendre symboliquement
« certains faits, la préoccupation de démontrer le
« Christ par son œuvre, en un mot l'évolution de
« la tradition didactique et littéraire qui aboutit aux
« synoptiques, n'a rien de surprenant (1). »

On comprend que, pour M. Loisy, il doit y avoir deux Christ, celui de la foi et celui de la critique. Le Christ de la foi est celui de saint Paul, de saint Jean et, même en une certaine mesure, des synoptiques. Il est le produit de cette idéalisation dont on vient de nous décrire les progrès? Le Christ de la critique est celui que l'on découvre par delà la rédaction des évangiles, avant toute idéalisation, celui qui, « au cours de son ministère, ne parlait pas pour enseigner sa qualité de Messie, et dont les miracles n'étaient pas pour la démontrer. » Ce Christ-là, il a

(1) *Autour d'un petit livre*, pp. 83-84.

fallu le génie divinatoire de M. Loisy, de Renan, de Reuss, de Strauss et autres rationalistes, pour nous le révéler. Cette révélation doit remplacer désormais celle dont l'Eglise était la dépositaire.

Aussi cette Eglise gêne-t-elle beaucoup M. Loisy; et voici comment il s'en débarrasse: « Notre foi, « écrit-il, ne détermine pas l'attribution des écrits, « ni le sens primitif des textes bibliques. Ce qu'elle « détermine directement est l'instruction religieuse « qu'il convient d'extraire de l'Ecriture, en s'aidant « des lumières qu'y apporte l'expérience séculaire « et actuelle de la tradition (1). »

Parlons tout d'abord de l'attribution des écrits. Si la foi ne la détermine point, l'Eglise du moins s'en est montrée toujours très soucieuse, quand il s'est agi du Nouveau Testament et en particulier des évangiles. Nous savons pertinemment que l'Eglise primitive ne reconnut pour canoniques que les écrits qui avaient été rédigés par les apôtres eux-mêmes, ou sous leur inspiration, et garantis par eux. M. Loisy pensait ainsi à l'époque où, professeur à l'Institut catholique de Paris, il écrivait son ouvrage sur le « Canon du Nouveau Testament. » Lorsque l'heure sera venue, nous lui emprunterons à lui-même des citations, capables à elles seules d'ébranler sa thèse d'aujourd'hui. Les discussions qui s'élevèrent au sein de l'Eglise, autour des Deutéro-canoniques, prouvent surabondamment notre affir-

(1) *Autour d'un petit livre*, p. 64.

mation. Ses hésitations se basaient précisément sur les incertitudes qui entouraient l'origine de ces livres, parvenus tardivement à certaines communautés. Il fallait que son dogme lui fût garanti à elle-même par le caractère apostolique des hommes qui le lui avaient transmis, soit directement et par eux-mêmes, soit par des disciples immédiats qui n'étaient que les traducteurs de leur propre pensée, ou mieux les reproducteurs de leur enseignement personnel.

La question relative au sens primitif des textes est bien autrement grave. « Les assertions de la foi, écrit M. Loisy, subsistent dans les explications autorisées qui sont le dogme de l'Eglise. Les vérités de la révélation sont vivantes dans les assertions de la foi, avant d'être analysées dans les spéculations de la doctrine. » C'est très juste : ainsi dans la définition du Concile de Nicée se retrouve cette affirmation de la foi : *Jésus est le Fils de Dieu fait homme.* Mais toute la question n'est pas là ; et nous serions désireux de savoir si, au jugement de M. Loisy, les assertions de la foi se retrouvent aussi dans « le sens primitif des textes » ; si cette proposition : *Jésus est le Fils de Dieu fait homme*, se lit équivalemment dans les synoptiques. Eh bien ! non, telle n'est pas la pensée de M. Loisy et c'est ce qu'il veut dire par ces mots : « La foi ne détermine pas le sens primitif des textes. » Elle détermine l'explication qu'elle en donne, l'idéalisation qu'elle en fait, en d'autres termes la transposition, la transformation du sens primitif auquel elle ajoute, selon les tendances de sa

tradition ; ou, pour tout dire, elle met dans les textes un sens qui primitivement n'y est pas. Donc, en dépit de cette assertion de la foi : *Jésus est le Fils de Dieu fait homme*, M. Loisy peut écrire : « La divinité de Jésus n'est pas un fait de l'histoire évangélique dont on puisse vérifier critiquement la réalité. » Les textes primitifs ne la contiennent pas.

Une conséquence nécessaire de tout ceci s'impose dès lors à notre raison : si la foi ne détermine pas le sens primitif des textes, à plus forte raison l'Eglise, qui n'est que l'organe et l'interprète de cette foi, ne le saurait faire non plus. Ce qu'elle déterminera, c'est le sens ultérieur, fruit de son expérience, ou si l'on veut, de ses propres illuminations, quelque chose de composite et de surajouté, n'impliquant point le sens primitif et pouvant même parfois le contredire. Très heureusement, pour sauvegarder et déterminer ce sens primitif, se dresse, à la toute première origine des textes, une puissance jalouse de ses droits. Cette puissance, c'est la critique historique dont M. Loisy est parmi nous l'oracle le plus écouté. En cette qualité, il se pose en face de l'Archevêque de Paris et trace les limites des domaines respectifs qui appartiendront à l'un et à l'autre. A M. Loisy les textes originaux dans leur ingénuité et leur sincérité ; il les étudie et les interprète comme il convient. A Monseigneur l'Archevêque, l'interprétation officielle, l'idéalisation postérieure que l'Eglise en a faite. Comme prêtre de cette Eglise, M. Loisy consent à reconnaître, non la vérité, mais la « légitimité » de la

conception idéalisatrice, mais à la condition qu'on ne lui conteste pas le sens primitif des textes et l'interprétation, la seule scientifique, qu'il en a donnée.

Voici, du reste, en quels termes M. Loisy délimite les deux domaines, ecclésiastique et critique : « L'au-« teur de l'*Evangile et l'Eglise* avait utilisé les évan-« giles comme documents d'histoire, selon les ga-« ranties que présentent les divers éléments qui y « sont entrés : il ne touchait pas au dogme de l'ins-« piration biblique, ni à l'autorité qui appartient à « l'Eglise pour l'interprétation dogmatique de l'Ecri-« ture. Il s'était efforcé de peindre la physionomie « historique du Sauveur : il ne formulait aucune « définition touchant le rapport transcendant du « Christ avec la divinité. Il avait analysé l'enseigne-« ment de Jésus touchant le royaume des Cieux et « son prochain avènement : il n'en tirait aucune con-« clusion par rapport à la question théologique de « la science du Christ. Il avait attribué à saint Paul « la conception théorique de la rédemption ; il se « gardait bien de contester que Jésus fût le Sauveur « de l'humanité. Il avait observé que la résurrection « du Christ n'est pas un fait d'ordre proprement « historique et qu'elle n'est pas rigoureusement dé-« montrée en cette qualité : il ne niait pas que le « Christ fût ressuscité...

« Il s'était borné à exposer l'état et la signification « des témoignages, s'occupant de ce qui est matière « d'histoire, réservant ce qui est matière de foi (1). »

(1) *Autour d'un petit livre*, préface, p. 8.

Mais la question est précisément de savoir si matière de foi et matière d'histoire ne sont pas absolument identiques, et dès lors inséparables. Cette observation nous fera pénétrer plus avant dans le système de M. Loisy et nous montrera que cet exégète conteste à l'Eglise, non seulement le sens primitif des textes, mais aussi les faits évangéliques et dogmatiques. Il nous répète sans cesse que « la révélation, dans sa définition intellectuelle et son expression verbale, consiste en idées qui ont pris naissance dans l'humanité. » Les assertions de foi porteraient dès lors exclusivement sur des notions, extraites des faits évangéliques par les procédés d'idéalisation que nous avons mentionnés. Elles n'auraient jamais pour objet direct le fait évangélique, le fait simple et concret, celui de l'incarnation du Verbe par excellence, ou bien encore le fait de l'institution de la Cène, ou celui de la résurrection. Dans ce cas, le fait évangélique, en tant que fait, relèverait de la puissance ombrageuse, la critique historique, pas du tout de la foi, pas du tout de l'Eglise. Celle-ci serait évincée du domaine ferme et stable où elle se croyait établie, le domaine des faits concrets et vivants.

Et cependant nos dogmes, j'entends ce sur quoi porte notre croyance, ce que nous appréhendons par notre intelligence pour le concevoir et l'analyser, par notre cœur et notre volonté pour l'aimer et en vivre, ce sont tout d'abord des faits. Tous les dogmes de la religion positive, précisément parce qu'elle est la religion positive, sont des faits avant d'être des

idées, qui les représentent plus ou moins exactement. L'Incarnation du Verbe est un fait, la Passion, l'institution de la Cène sont des faits, la résurrection est un fait comme l'ascension et la descente du Saint-Esprit. L'Eglise entre-t-elle en possession directe, immédiate, de tous ces faits ? En est-elle la propriétaire, si je puis dire, avant d'en être l'interprète ? Vingt siècles de catholicisme répondent : Oui. M. Loisy vient leur dire aujourd'hui : Vous vous trompez ; le fait primitif, concret, vivant, le fait évangélique, relève de la seule critique historique. Vous, Eglise, vous n'avez à vous que la théologie de laquelle relèvent les idées ; retirez-vous dans le domaine de vos idéalisations et de vos théories, de vos définitions de foi, et laissez-nous le terrain qui est à nous, critiques, le terrain des faits ou, comme l'on dit, le terrain historique.

Pour juger et condamner ce système, le meilleur moyen est peut-être d'interroger la foi, telle qu'elle naît et se conserve dans l'âme du simple fidèle. Parlez-lui de l'Incarnation et demandez-lui comment il la conçoit. Son esprit ne se reportera point vers la définition de Nicée, dont il n'a jamais peut-être entendu prononcer le nom. Sa pensée ira tout droit vers la Crèche où il vous montrera l'Enfant-Dieu en vous disant : voilà l'Incarnation. De même encore, pour appuyer sa foi à l'Eucharistie, il ne songera guère aux définitions du concile de Trente ; quand il communie, il songe à la première Cène. C'est encore le fait primitif qu'il saisit ; et j'en dirais autant

à propos de tous les mystères chrétiens. En vain M. Loisy se jettera, avec sa critique historique, entre la foi catholique et le fait évangélique, en criant : à vous l'idée, la notion abstraite, la formule dogmatique ; jouissez-en. Mais le fait primitif nous appartient, à nous, historiens et critiques. La foi catholique passera à travers ces protestations ; elle ira jusqu'au fait concret, primitif, évangélique, pour l'appréhender, s'en nourrir et en vivre.

N'est-il pas étrange que l'exégète qui veut ravir à l'Église le fait évangélique, soit celui-là même qui se pose en ennemi de l'intellectualisme scolastique, et nous répète sans cesse que le Christianisme est une vie avant d'être une doctrine ; ce que je ne nie aucunement. Mais le germe de cette vie, ce n'est pas l'idée par elle-même, autant que le fait. L'idée est, si l'on veut, comme le point brillant qui éclaire tout le reste ; ne la séparez point toutefois des réalités qui l'entourent, la portent et l'alimentent ; elle s'éteindrait bientôt. Le catholicisme n'est qu'un vaste prolongement des faits évangéliques : le Christ né à Bethléem renaît chaque jour dans les âmes baptisées ; immolé au Calvaire, il s'immole de nouveau sur nos autels ; sorti de son tombeau, il y a vingt siècles, il ressuscite encore par sa grâce dans tous les cœurs repentants. Le Christ docteur enseigne toujours par la bouche de Pierre et de ses successeurs. L'Église n'est pas une académie où l'on discute des théories ; c'est une société qui agit, souffre, lutte, paraît souvent vaincue et se relève

toujours de ses défaites. Elle survivra à cette crise de rationalisme rendue plus aiguë par les tristes publications de M. Loisy, à moins que cet exégète ne parvienne à détruire le germe de sa vie, le fait divin et évangélique qui la porte tout entière, son institution par Jésus-Christ.

III

Les faux prétextes.

S'il fallait en croire M. Loisy, il n'aurait écrit ses deux derniers ouvrages : *L'Évangile et l'Église* et *Autour d'un petit livre* que pour « adapter le dogme catholique à la connaissance générale du monde et de l'homme, que l'on acquiert aujourd'hui dans l'enseignement le plus commun. » A son avis, il y a une sorte d'incompatibilité latente entre cette connaissance générale et « celle qui encadre, on pour- « rait dire, qui pénètre la doctrine catholique. Un « changement substantiel de cette doctrine serait « irréalisable et n'est nullement nécessaire ; ce qui « s'impose, c'est surtout un changement d'esprit et « d'attitude à l'égard du mouvement intellectuel de « notre temps. » Un peu plus loin, l'auteur ajoute : « Je dis simplement que l'Église et la théologie « n'ont point favorisé le mouvement scientifique et « qu'elles l'ont plutôt gêné autant qu'il était en « elles, dans certaines occasions décisives. Je dis « surtout que l'enseignement catholique ne s'est

« point associé ni accommodé à ce mouvement (1). »

Ces reproches sont-ils fondés? Pour mettre un peu de clarté dans cette question et garder envers l'Église l'attitude qui s'impose à la conscience d'un prêtre, M. Loisy aurait dû distinguer plus nettement qu'il ne l'a fait la dogmatique révélée qui est au fond de toute théologie, de cette théologie elle-même. Celle-ci n'est et ne peut être qu'une systématisation dont l'effort constant est de se mettre en accord avec la science de chaque époque ; en d'autres termes, avec « cette connaissance générale du monde et de l'homme » dont on nous parle. Le lecteur comprend de suite combien cet accord est difficile et nécessairement précaire. En effet la connaissance générale de l'homme et du monde est en perpétuelle variation ; très différente aujourd'hui de ce qu'elle était il y a trois siècles, elle sera tout autre encore dans cinquante ans et bien avant peut-être, par suite de découvertes nouvelles. De plus cette connaissance générale est pleine d'incertitudes. M. Loisy l'avoue lui-même : « Les théories générales qui servent à classer les faits, en d'autres termes, les théories scientifiques ont le caractère d'hypothèses plus ou moins probables et indéfiniment perfectibles. » Oui, précisément parce qu'elles sont toujours défectueuses. Et vous vous étonnez que la théologie qui, par ses principes les plus élevés, touche à l'absolu, se montre hésitante lors-

(1) *Autour d'un petit livre*, p. 216.

qu'elle se trouve en face de ces hypothèses et s'efforce de mettre ses conclusions en accord avec elles ! Ses hésitations viennent des incertitudes et des tâtonnements de la science, beaucoup plus que des dogmes qu'elle-même exploite et féconde, si mystérieux soient-ils.

M. Loisy qui est peut-être historien et tient surtout à paraître critique, n'est guère théologien. On dirait qu'il ignore absolument les modifications profondes qui se sont opérées depuis un siècle dans notre enseignement théologique, tel que le donnent les plus hautes chaires, celles du collège romain par exemple. Les thèses de Franzelin et de Palmieri sont-elles donc si semblables à celles de saint Thomas ? Evidemment le fond est identique et le demeurera toujours ; mais la méthode est-elle la même ? Les sources ne se sont-elles pas renouvelées, les procédés plus encore ? Les conclusions auxquelles on arrive ne diffèrent-elles pas sensiblement ? Laissez donc l'évolution se poursuivre, sous la direction de l'Église et en vertu des règles qu'elle lui impose et dont elle surveille l'application. Vos récriminations ne peuvent que lui être funestes. Vous ne la comprenez point ; abstenez-vous de la juger.

M. l'abbé Maignen écrivait récemment dans une étude très pénétrante (1) : « Nous avons montré, dans un précédent article, que le nouveau livre de M. Loisy est tout autre chose qu'une simple étude

(1) *La Vérité française*, 21 oct. et numéros suivants.

d'exégèse. Il expose tout au long le programme d'une révision complète de la théologie et d'une refonte générale de tous les dogmes de la foi.

« Il y a dans ces pages beaucoup plus de mauvaise théologie et de philosophie subjectiviste que d'exégèse. Loin de ressortir exclusivement à la compétence des exégètes, ce livre relève avant tout de la théologie. »

Nous avons déjà vu la parfaite justesse de ces observations. M. Loisy, qui se permet de telles incursions dans le champ de la théologie, reproche très durement aux théologiens d'envahir le domaine de l'exégèse. C'est là surtout qu'ils se seraient montrés hostiles au mouvement intellectuel contemporain, et qu'un changement d'attitude serait nécessaire : « Je me suis jusqu'à ce jour, écrit-il, interdit « d'instruire publiquement le procès de cette la- « mentable apologétique de la Bible, qui après avoir « fait, pendant tout le dix-neuvième siècle, l'étalage « de son impuissance, a donné finalement, devant « l'éveil de la critique, le spectacle de son intolé- « rance. Mais n'est-ce pas cette exégèse prétendue « traditionnelle qui, en professant une infinité d'er- « reurs pour sauver ce qu'elle appelle la vérité de « la Bible, est un danger permanent pour la foi de « quiconque réfléchit un peu sur ce qu'on lui en- « seigne au nom de Dieu, auteur de la Bible, et de « l'Église, son interprète infaillible? » Et M. Loisy « en appelle à l'autorité grande de M. Houtin, auteur de *La Question biblique et les catholiques au*

dix-neuvième siècle. Ainsi MM. Loisy, Houtin et leurs sectateurs, seuls ont eu souci des problèmes exégétiques, qui se sont posés au cours du dix-neuvième siècle. Seuls surtout, ils sont à même de les résoudre ; tandis que « ceux qui parlent volontiers « de la crise de la foi et du péril de l'Église, résultats « de la crise apologétique ou théologique, sont aussi « incapables d'en mesurer la profondeur que d'y porter remède (1). » Je demande pardon à mes lecteurs de citer aussi longuement que je vais le faire l'un des hommes que M. Loisy compte, sans doute, parmi les plus arriérés et les plus réfractaires à tout progrès. Voici comment cet auteur envisageait, il y a seize ans à peu près, la position respective de l'exégèse catholique et des sciences naturelles, sans parler des sciences historiques :

« Pour avoir une idée complète de la controverse contemporaine, il faut la suivre sur le terrain scientifique ; là surtout elle a pris depuis quelques années d'effroyables proportions. Ces sciences si nombreuses que l'on désigne sous le nom de sciences naturelles se déploient en ligne de bataille. La géologie donne le premier assaut, elle prétend démontrer la fausseté de la Genèse et lui substituer ses théories sur l'origine et les transformations du globe, sur le déluge et mille autres questions. L'astronomie fait valoir des oppositions apparentes entre ses constatations authentiques et certaines affirma-

(1) *Autour d'un petit livre*, p. 216.

tions que quelques exégètes croient trouver dans la Bible. La biologie élimine le Créateur au moyen des générations spontanées. La paléontologie fait chaque jour des découvertes incompatibles avec les enseignements de l'hexaméron ; ses fossiles ne semblent sortir de dessous terre que pour arracher les fondements du Christianisme. L'anthropologie contredit les données bibliques sur l'origine et la nature de l'homme, sur l'unité de l'espèce humaine, son antiquité et sa propagation. Il suffit à la physiologie d'étudier le crâne humain et les fonctions du cerveau pour mettre à néant le dogme de la spiritualité de l'âme. L'ethnologie, avec ses différentes branches, philologiques, géographiques et autres, aboutit à des conclusions aussi radicales (1). »

Il me semble que dans cette page, l'auteur, si arriéré soit-il, a quelque peu entrevu la profondeur de la crise. Voici le remède qu'il indique, et comment il conçoit le rôle de l'apologétique biblique en face des sciences naturelles : « Il résulte des canons de Trente et du Vatican que l'objet propre et immédiat de l'exégèse catholique, ce sont les textes doctrinaux contenus dans l'Ancien et le Nouveau Testament ; en d'autres termes, c'est tout ce qui concerne la foi, les mœurs et l'édification de la doctrine chrétienne. L'Église les interprète ; elle en donne le sens exact, et son interprétation s'impose à la conscience de tous les baptisés ; elle est là dans sa sphère, et

(1) *La Chaire et l'Apologétique au dix-neuvième siècle*, p. 204 (chez Letouzey, édition épuisée).

elle s'y sent absolument souveraine... Sitôt que nous sortons de cette sphère réservée, quand il s'agit de textes non doctrinaux, nous ne rencontrons plus qu'une exégèse que nous sommes contraint d'appeler « privée et individuelle. » L'autorité de cette exégèse se mesure d'après la compétence de ses auteurs, leur science acquise et leurs connaissances spéciales; on conçoit fort bien que les derniers venus aient sur tous les autres des avantages immenses. Ils bénéficient des travaux exégétiques antérieurs, et aussi des lumières que projettent parfois sur les questions débattues les découvertes des sciences naturelles... M. l'abbé Vigouroux, dont l'autorité est si grande en ces matières, l'a fort judicieusement remarqué : « L'apologiste de notre siècle ne fait que marcher sur les traces des Pères de l'Eglise et se conformer à leurs principes, en interprétant la parole de Dieu à l'aide des lumières que lui fournit la science. De même qu'il a le devoir de mettre à profit les découvertes archéologiques, historiques, philologiques, pour expliquer les passages jusqu'ici restés obscurs ou mal compris, de même est-il obligé de se servir des découvertes scientifiques, quand elles sont certaines, pour fixer le sens des endroits de la Bible qu'elles peuvent éclairer. En ce point, au lieu d'être infidèle à la tradition de l'Église, il ne fait que suivre les exemples du passé (1). » L'écrivain arriéré faisait ensuite l'ap-

(1) *La Chaire et l'Apologétique*, pp. 210, 212.

plication de sa théorie aux questions alors si débattues des jours génésiaques et de l'universalité du déluge. Si on veut bien le lire, on verra que, en dehors des questions dogmatiques, il n'a rien de cette intolérance farouche que M. Loisy prête un peu trop libéralement à ses adversaires.

Ce que j'écrivais, il y a seize ans, dans mon livre : *La Chaire et l'Apologétique*, je le pense encore aujourd'hui ; mes opinions se sont modifiées sur des points de détail, nullement dans leurs lignes essentielles. Aujourd'hui comme alors, le remède à notre désarroi intellectuel est dans la distinction fondamentale entre l'exégèse authentique et officielle de l'Eglise ayant pour objet les textes doctrinaux, et l'exégèse privée et individuelle cherchant à ses risques et périls, en s'aidant des règles de l'herméneutique, le sens des textes innombrables qui ne tiennent par aucun lien essentiel à la série de nos dogmes. M. Houtin n'a jamais su les distinguer ; il les confond perpétuellement : c'est même sur cette confusion que repose tout son ouvrage : *La question biblique et les Catholiques français au dix-neuvième siècle.* Je le dis à sa décharge, l'auteur n'est exégète à aucun degré. La lecture de son livre démontre qu'il ignore profondément ce qu'est la Bible. La théologie catholique lui est également inconnue : on se demande s'il a jamais lu avec quelque attention l'un des manuels élémentaires enseignés dans nos séminaires. La règle de foi est pour lui vague et imprécise, bien qu'il ait intitulé ainsi l'un de ses chapitres. Elle lui

semble consister tout entière dans les décrets de Trente et du Vatican, relatifs à la conservation et à l'interprétation des Ecritures. Non, cette règle de foi est dans toute la série des dogmes définis, et même dans l'enseignement commun et universel de l'Eglise de tous les siècles. Et lorsque l'on veut interpréter avec sécurité les textes doctrinaux, il importe de les considérer dans leur relation avec ces définitions et ces enseignements ecclésiastiques, ou, pour redire le mot consacré, selon l'analogie de la foi.

M. Houtin ne songe guère à ces prescriptions inscrites dans nos moindres manuels d'herméneutique. S'il se contentait d'accumuler les tâtonnements et les variations de l'exégèse privée sur des questions qui demeureront peut-être à jamais insolubles, nous lui pardonnerions volontiers cette fantaisie. Mais ce qui est absolument impardonnable, c'est qu'il mette ces variations et ces tâtonnements au compte de l'exégèse authentique et officielle de l'Eglise. On dirait presque, à l'entendre, ainsi que M. Loisy, que l'Eglise imposerait à leur conscience, comme des vérités nécessaires, la date de la création, l'universalité absolue du déluge, tous les systèmes astronomiques antérieurs à celui de Galilée, ou bien encore les cosmogonies les plus ridicules des temps passés, sous prétexte que des catholiques, exégètes ou autres, y ont cru aux époques où ces systèmes avaient quelque vogue. On comprend dès lors l'à-propos des facéties et des persiflages de M. Houtin : Plus de déluge, moins de déluge, un peu plus de

déluge. Nous connaissons tous le cas que font les écrivains de cette école des sentences des congrégations romaines, sitôt qu'ils se sentent, non pas atteints, mais simplement menacés par elles. Ils ont des thèses préventives pour démontrer combien peu ces sentences obligent. Mais s'agit-il du décret de l'Index, frappant le système de Galilée ? Immédiatement on l'élève à la hauteur d'une définition du concile du Vatican.

Cette manière de traiter les choses religieuses était autrefois le monopole exclusif de nos pires ennemis : aujourd'hui on la rencontre à tout instant sous des plumes ecclésiastiques ; et on semble ne plus s'en étonner. Là cependant, plus que partout ailleurs, elle surexcite les instincts de scepticisme : elle confirme les incrédules dans leur hostilité contre l'Église, scandalise les fidèles et a déjà ébranlé et même ruiné la foi d'un trop grand nombre de prêtres. Si c'est là ce que l'on appelle adapter les dogmes au mouvement scientifique, et mettre l'Église en accord avec l'esprit contemporain, le but n'a été que trop complètement atteint.

CHAPITRE CINQUIÈME

RADICALE APPLICATION DE LA MÉTHODE NATURALISTE A L'HISTOIRE BIBLIQUE

Nous avons vu, dans nos précédents chapitres, jusqu'où un principe faux, nouvellement adopté dans les études scripturaires, a conduit un certain nombre d'exégètes catholiques. La méthode, dite historique, devait, prétendait-on, pour demeurer rigoureusement scientifique, faire abstraction de tout élément surnaturel. Mais comment bannir le surnaturel des textes scripturaires qu'il pénètre jusque dans les moindres détails, quand il s'agit surtout du Nouveau Testament ? On a été ainsi amené à constituer, en dehors de toute idée de révélation, une théologie biblique qui devait nécessairement être une explication naturaliste de la religion chrétienne. M. Loisy en est venu là dans ses ouvrages *l'Evangile et l'Eglise* et *Autour d'un Petit Livre*, et qui-

conque s'engagera dans la même voie aboutira au même résultat. Je crois l'avoir démontré.

La méthode historique me semble exposée à un autre péril. Elle est en train de muer; d'historique, elle se fait légendaire, je veux dire qu'elle s'ingénie à trouver dans les parties de la Bible, considérées jusqu'ici comme historiques, d'interminables séries de légendes. A l'en croire, la légende jaillit à tout instant et de partout; bientôt elle aura envahi jusqu'à nos évangiles, que saint Justin appelait pourtant les mémoires des apôtres. Ainsi la méthode, dite historique, rend plus brouillé et plus confus le difficile problème de l'allégorisme, dont il faut bien reconnaître l'existence dans bon nombre de pages bibliques. Dans quelle mesure la méthode historique renverse-t-elle les principes les plus élémentaires de l'herméneutique sacrée et a-t-elle dénaturé les faits et les doctrines ? Autant de questions que je me propose d'examiner.

I

Le problème historico-exégétique

Quiconque parcourt un peu attentivement une Bible s'aperçoit vite que presque tous les genres littéraires s'y rencontrent. Les livres sapientiaux diffèrent profondément des livres historiques qui, eux-mêmes, ne sauraient être confondus avec les psaumes. Ces derniers se distinguent encore des Proverbes, de Tobie ou d'Esther, et même des pro-

phètes. Le fond varie autant que la forme ; il n'y a pas seulement des vérités religieuses, mais aussi des vérités historiques, morales, sociales et même philosophiques, qu'il s'agit de dégager. Vous ne demanderez pas à une poésie ce que vous chercherez dans une narration historique, ni à une allégorie la précision d'une définition du Concile de Trente. Chaque genre littéraire, dans la Bible comme ailleurs, a ses règles spéciales ; rapprochez-les de celles qui gouvernent les productions similaires dans nos littératures classiques ; rien ne vous le défend, mais tenez compte alors de l'écart qui sépare les langues sacrées, en particulier l'hébreu, de nos langues modernes. Attendez-vous enfin à ce que les difficultés d'interprétation grandissent à mesure que vous vous enfoncerez dans ces âges antiques, où, nonobstant toutes les découvertes assyriologiques et autres, tant de choses nous demeureront obscures ou même totalement inconnues.

Posons d'abord un principe général qui domine toute l'exégèse biblique : la vérité, dans un texte quelconque, est ce que le rédacteur a pensé et voulu dire et a reçu mission de dire. Ces derniers mots indiquent que la pensée du Dieu inspirateur dépasse, en certains textes, la pensée du rédacteur humain, et porte en elle-même les développements dogmatiques de l'avenir. En tout cas, l'homme que Dieu s'est choisi pour secrétaire est un esprit probe, sincère, détestant le mensonge ; de plus Dieu éclaire son intelligence et guide sa main de telle sorte que

ce qu'il dira soit l'expression de la pensée divine. La sincérité du rédacteur et l'inspiration dont il est favorisé constituent toute la garantie de la vérité biblique, la double autorité divine et humaine des textes scripturaires, originaux et réellement authentiques.

Cependant, ce principe général qu'il ne faut jamais perdre de vue, sous peine de s'égarer, ne lève point toutes les difficultés ; et même, à lui seul, il n'en résout pratiquement aucune. Reste toujours à déterminer, en effet, en chaque cas particulier, pour chaque livre, chaque chapitre et même chaque verset, ce que l'auteur a voulu dire.

Puisqu'il s'agira bientôt des livres historiques et spécialement de l'Hexateuque, qu'a voulu dire Moïse dans le premier chapitre de la Genèse ? Entendait-il parler de jours de vingt-quatre heures, alors qu'il n'y avait encore ni soleil ni lune pour les mesurer ? cela paraît bien improbable. Quand il nous dit : *Formavit hominem de limo terræ*, faut-il nous représenter Dieu prenant, avec ses mains, de la terre rouge pour en façonner le corps d'Adam ? Mais cent autres textes nous enseignent que Dieu est un pur Esprit. Les anthropomorphismes qui prêtent à Dieu des pieds, des yeux, un bras tout puissant, ne sont donc que des métaphores, destinées à peindre au vif des attributs spirituels. Le génie de la langue hébraïque l'exige aussi bien que le bon sens.

Voici une autre difficulté en sens opposé : Si spirituel qu'il soit, Dieu se manifeste dans l'Eden sous une forme matérielle, imprécise pour le lecteur du

texte, mais que le premier homme vit de ses yeux; de plus il entendit de ses oreilles la voix du Très Haut et reçut ses commandements. Plus tard, Jahvé se montre aux patriarches sous une forme corporelle, mais précise, sous la forme humaine; ou bien encore c'est son ange, l'ange de Jéhovah, on serait tenté de dire son double, pour spécifier que ce n'est point son essence que les patriarches saisissaient dans ces théophanies dont l'Hexateuque est rempli. Quel sens donner à ces textes et qu'a voulu dire l'auteur? L'obscurité ne vient pas seulement de l'expression nécessairement défaillante, mais du fond même des choses, les plus mystérieuses et les plus incompréhensibles qui se puissent concevoir.

Après nous avoir parlé de Dieu, le rédacteur est amené à nous entretenir du diable. Que savons-nous aujourd'hui même de cet odieux personnage? Qu'il est rusé, menteur, cruel; qu'il s'insinue sans bruit, saisit et étreint sa victime pour l'entraîner avec lui au fond de l'abîme où l'a précipité la justice vengeresse. Le rédacteur de la Genèse a exprimé tout cela d'un seul mot qui est demeuré dans toutes les langues primitives : le diable, c'est le Serpent. Est-ce une métaphore, ou, comme l'ont cru les plus éminents penseurs, l'esprit infernal s'est-il logé dans cette répugnante bête pour agir par elle?

Ce mode de manifestation diabolique vous déplaît? Mais alors vous représentez-vous aisément un pur esprit, liant conversation avec notre première mère, Eve, et *l'entraînant* au mal, sans aucun moyen

extérieur d'impressionner ses sens? Vous objecterez peut-être que, nous-mêmes, nous subissons aujourd'hui l'influence du diable, sans qu'il revête pour cela aucune forme corporelle. Oui; aussi cette influence se dissimule si bien que souvent elle nous échappe; elle se mêle à nos propres pensées sans que nous la devinions. S'il en eût été de même pour Eve, les rationalistes ne manqueraient pas de vous dire qu'elle s'est auto-suggestionnée toute seule, que le drame de l'Eden fut tout intérieur, exclusivement psychologique. Ne le disent-ils pas déjà en dépit de la rédaction génésiaque? Il fallait que les premières manifestations, soit divines, soit diaboliques, eussent, à ces débuts de l'humanité, quelque chose de matériel. Dieu devait se montrer à l'homme fait de chair et d'os, comme un être extérieur, objectif et transcendant tout à la fois. S'il eût été seulement immanent dans la conscience humaine, on se serait imaginé que cette conscience l'eût elle-même créé, ou du moins inventé. Et nous pouvons affirmer quelque chose d'analogue, relativement au diable.

Vous avez là tout le secret de la répugnance que l'exégèse protestante éprouve pour les théophanies de l'Hexateuque, pour ces extériorisations d'anges ou de démons, qu'elle dit être des légendes sans valeur historique, des mythes en un mot. Les visions simplement psychologiques des prophètes lui conviennent beaucoup mieux, parce qu'elle espère leur donner aisément un sens naturaliste, les expliquer par la psychologie. Mais lui montrer sous des formes sen-

sibles un Dieu extérieur à la conscience, un Etre réel et transcendant qui s'imposerait du dehors à cette conscience, l'exégèse protestante repousse cette *hétéronomie* qui a son expression inquiétante dans les passages bibliques en question.

Voilà pourquoi nous, catholiques, nous ne devons toucher qu'avec beaucoup de réserves, à ces expressions bibliques que l'on dit n'être que des métaphores, et prendre garde en y touchant d'ébranler leur contenu, si je puis m'exprimer de la sorte. Ce contenu est l'objectivité et la transcendance de la religion tout entière, sa réalité et son caractère surnaturel. En d'autres termes le christianisme, qu'on le veuille ou non, est impliqué, dès les premières pages de la Genèse, dans cette question des allégories qui semble n'être au premier aspect qu'une question verbale.

Les théophanies de l'Eden sont, pour la religion primitive, un peu ce que sont les apparitions de Notre-Seigneur ressuscité pour l'établissement du Christianisme. L'exégèse protestante vous accordera aisément que Jésus est réellement ressuscité dans le cœur de ses disciples, en dépit de leur découragement après la passion. Lorsque, dans une hallucination qu'explique l'ardeur de son amour, Madeleine eut cru revoir le Maître sous une forme d'abord indécise, puisqu'il lui sembla être le jardinier, tous les apôtres le virent aussi à Jérusalem et en Galilée, et plus tard saint Paul lui-même sur le chemin de Damas ; visions purement intérieures et psycholo-

giques, ce qui n'ôte rien à leur réalité. M. Loisy n'est pas éloigné de penser de la sorte. Et pendant ce temps-là, le corps du Maître se décomposait dans quelque coin de Jérusalem ou de la banlieue. C'est que ce corps n'avait jamais été celui du Verbe. L'incarnation, au sens propre du mot, n'est pas plus vraie que la résurrection corporelle. Les deux dogmes se tiennent, ils subsistent ou s'écroulent conjointement et, en définitive, ne se prouvent que par leurs manifestations extérieures.

De même si les théophanies paradisiaques, si l'action diabolique du Serpent ne sont que mythes et légendes, la religion primitive, objective et surnaturelle, me semble bien compromise. Cela ne signifie nullement que, dans les premières pages de la Genèse, ne se rencontrent ni anthropomorphismes, ni métaphores, ni allégories : j'ai dit tout le contraire. Mais considérons bien ce que ces métaphores contiennent et demandons-nous si elles ne seraient pas l'expression la plus vivante, la plus sincère, des mystères que nous avons tous, sans doute, l'intention de respecter.

Autre difficulté beaucoup moins grave par nature, mais contre laquelle se heurtent encore un trop grand nombre d'esprits. Il est écrit dans le livre de Josué : *Stetit itaque sol in medio cœli*, Le rédacteur eut-il en perspective un problème de mécanique céleste? Qui nous oblige à le penser? Bien plutôt ne voulait-il pas dire, sans plus, que la lumière du jour fut *miraculeusement* prolongée, afin que Josué pût

achever son œuvre? F. Lenormand semble croire que c'est là une citation explicite du *Livre des justes*, dont le rédacteur inspiré ne garantirait point l'exactitude, par le fait même qu'il la présente sous forme interrogative. *Nonne scriptum est hoc in libro justorum* (1). Cette échappatoire ne me plaît aucunement.

Beaucoup d'autres questions analogues se posent à propos des textes bibliques, et je ne m'en étonne point. Si elles demeurent sans réponse absolument certaine, c'est que leur solution ne nous est point indispensable. Cela ne m'empêche pas de croire que le sens aujourd'hui caché de ces textes, ce que l'auteur a pensé et voulu dire, est vrai et exact. A l'exégèse de le chercher et de le découvrir, si elle le peut.

Il est cependant des vérités que nous avons besoin de connaître ; les textes bibliques ont été écrits pour nous les apprendre, ce sont les vérités religieuses, ce que nous appelons les dogmes. Notre dogmatique révélée ne se présente point à nous, tout d'abord, comme une série de notions plus ou moins abstraites, enchaînées les unes aux autres par des liens logiques ou ontologiques. C'est bien là, il est vrai, la forme que lui ont donnée les définitions ecclésiastiques, et plus encore les systématisations spéculatives des théologiens. Mais à prendre cette dogmatique telle que Dieu nous la présente, concrète et vivante,

(1) *Josué*, x, 13.

elle nous apparaît le plus souvent comme un ensemble de faits, posés pour la plupart par la libre miséricorde divine, dans le but de sauver le genre humain.

Parmi les notions dogmatiques essentielles dans le christianisme, il faut remarquer ici le péché originel, la préparation messianique, l'Incarnation avec les dogmes connexes, Rédemption et Résurrection, l'Église et toute l'économie surnaturelle dont elle est la réalisation.

La notion du péché originel se dégage de toute une série de faits complexes et d'appréciation difficile. C'est un drame et le plus angoissant de tous, qui se déroule dans l'Eden. La première femme séduite par le tentateur entraîne dans sa révolte le chef de notre race. La chute de celui-ci impliquait la déchéance de ses descendants, déchéance qui suppose un état primitif supérieur, dont les lointaines traditions des peuples antiques ont gardé le souvenir. Le châtiment qui frappa Adam coupable ne le laissa point sans espérances. L'arrêt de sa condamnation renfermait la promesse d'une réhabilitation, dont le mode devait demeurer voilé pendant des siècles. Et cependant le voile devint peu à peu transparent ; il finit par laisser entrevoir la figure du Rédempteur dont les traits se précisent et s'accentuent. C'est la longue préparation messianique.

Si la simple préparation du mystère implique des faits nombreux et complexes, sa réalisation portera le même caractère. Et en effet, lorsque les temps furent accomplis, tout un ensemble d'événements

plus merveilleux que ceux de l'Eden entourent le berceau du Rédempteur. Un ange l'annonce à la Vierge qui le doit enfanter. Un nouvel Isaïe, le Précurseur, l'indiquera du doigt à la nation juive. En attendant, les anges l'adorent, les délégués de la gentilité lui apportent des présents. Hérode soupçonne en lui un compétiteur et l'oblige à fuir dans cette Égypte qui avait recueilli Jacob et ses fils, poussés par la faim. L'Enfant-Dieu en revient, pour vivre trente années dans l'obscurité et le silence. Un apostolat de trois ans, tout rempli de miracles et d'enseignements plus prodigieux encore, le révèle. Mais ce qui sauvera le monde et fera équilibre à la chute adamique, c'est le supplice enduré au Calvaire et suivi des gloires de la Résurrection. Inutile de rappeler ici les phases douloureuses du procès, la condamnation prononcée par le sanhédrin et ratifiée par Pilate, le procureur romain, chargé du gouvernement de la Judée, ni non plus les différentes apparitions du Christ ressuscité.

Si j'insiste sur toutes ces choses connues, c'est pour montrer que ces simples mots : péché originel, préparation messianique, Incarnation, Rédemption, etc., impliquent dans leurs concepts essentiels des masses de faits concrets et réels, qui se sont produits, à tels points de la durée et de l'espace. Remarquez encore que ces faits, tout aussi bien que les notions doctrinales qu'ils expriment, se lient et s'enchaînent, parce qu'ils ne sont que l'exécution d'un plan parfaitement conçu de la divine Sagesse. Toucher à l'un de ces faits, le mettre en suspicion, c'est

les ébranler tous. Or, c'est la Bible qui nous raconte ces faits, avec les circonstances dans lesquelles ils se sont produits, la façon dont ils ont été reçus et compris, les résultats qui en sont sortis. Dans maintes pages bibliques, ils forment une sorte de trame serrée et unie, avec d'autres faits individuels, domestiques et sociaux. Il le fallait, puisque ces événements religieux étaient destinés, par leur nature même, à devenir le ferment de la vie de l'humanité, à la pénétrer et la transformer peu à peu.

Nous pouvons donc affirmer que la Bible contient l'histoire religieuse du genre humain.

Comment le système légendaire a-t-il compris et expliqué cette histoire? C'est ce que nous avons à dire maintenant.

II

Le système légendaire.

La formule la plus complète en a été donnée par une revue de Florence, les *Studi religiosi* (1) sous ce titre : *La Veracità storica dell'Esateuco.* La *Revue biblique* a longuement analysé, mais sans aucune approbation explicite, ce travail dans son fascicule de juillet dernier; elle parsème son analyse de citations textuelles. Ainsi avait fait déjà, dans les *Annales de philosophie chrétienne* (2). M. Girerd qui est revenu, au moins indirectement,

(1) *Studi religiosi,* juillet et août 1903.
(2) *Ann. de Ph. chrét.,* mars 1903.

sur cette question, dans un second article (juillet) avec ce titre : *L'Autorité de la Bible.* Enfin un professeur de l'Université grégorienne à Rome, le P. Louis Billot, dans une excellente brochure : *De inspiratione sacræ scripturæ theologica disquisitio*, a disséqué et réfuté en quelques pages magistrales le système des *Studi religiosi*, sans même prononcer le nom de la revue, ni faire mention quelconque de son rédacteur anonyme. Mais il n'y a point à s'y tromper, c'est bien de l'étude florentine qu'il est question, et l'éminent professeur a commencé par en dessiner, d'une façon très lumineuse, les lignes générales.

Nous nous aiderons de ces différents documents pour apprécier nous-même le système. Il nous a paru ingénieusement agencé et très réfléchi; l'auteur n'a eu du reste qu'à faire entrer dans son cadre les considérations qui ont cours au sein de la nouvelle école, et qui se répètent un peu partout. A-t-il rendu service à cette école en les ordonnant dans une sorte de théorie qui permet de les mieux saisir ? Je ne le pense pas; son œuvre aura peut-être une autre utilité qu'il n'a ni cherchée ni voulue. On y sent d'abord une préoccupation très louable, celle de mettre ce système en harmonie avec les enseignements catholiques sur l'inspiration des Ecritures. Le rédacteur des *Studi* commence par reconnaître l'inspiration *intégrale* de tous les livres bibliques ; de là leur pleine et entière vérité; Dieu en est l'auteur. Mais cette inspiration ne supprime ni ne change la nature de l'œuvre de l'écrivain humain; cet écrivain

reste auteur de son livre, tout comme Cicéron est auteur de ses ouvrages. Les écrits inspirés sont donc soumis aux mêmes lois littéraires que les écrits profanes; un genre littéraire ne devient point autre, parce qu'il est employé par un auteur inspiré. « Voilà pourquoi, s'il appartient à la théologie d'affirmer la pleine vérité de la Sainte Écriture, parce que Dieu lui-même est auteur de toute l'Écriture, d'autre part il appartient à la critique de déterminer dans chaque livre en particulier l'espèce de vérité qui dépend du genre littéraire adopté par l'écrivain (1). »

Un roman historique, un conte, une légende ont leur vérité, très différente de la vérité de l'histoire proprement dite... Or, la Bible, d'Adam à Moïse, ne contient guère que des légendes, recouvrant un certain fond historique; genre littéraire comme un autre et dont s'arrange très bien l'inspiration. Et l'auteur anonyme en est si profondément persuadé que, *a priori*, nous dit-il, nous devons considérer l'Hexateuque comme rempli de ces récits légendaires. Pour s'en assurer du reste, il suffit de comparer l'histoire primitive d'Israël à l'histoire primitive des autres peuples, à celle des Assyro-Babyloniens par exemple. Les deux se ressemblent à l'exception, bien entendu de la partie religieuse et morale. Aussi avant d'admettre un fait biblique, nous faut-il prouver, pour chaque cas particulier, que l'écrivain sacré fait ex-

(1) *La Veracità storica dell'Esateuco*, p. 311.

ception à sa méthode habituelle de tout raconter sans rien garantir.

« L'auteur des *Studi*, nous dit M. Girerd, énumère comme légendes populaires, ayant un fond plus ou moins considérable de vérité traditionnelle, la création en *six* jours, la formation de l'homme par Dieu *avec du limon*, le jardin *planté par Jahvé* à l'Orient, *l'arbre* de la science du bien et du mal; *l'arbre* de vie ; la procession des animaux devant Adam, la formation d'Eve *au moyen d'une côte*, *le serpent* qui s'entretient avec Eve, Jahvé qui fait sa promenade à la fraîche, etc., etc... L'immigration d'Abraham dans le pays de Chanaan représente l'invasion d'une souche hébraïque dans cette contrée. Abraham cependant est indubitablement historique. Lot et Ismaël figurent deux peuples. Les rapports d'Esaü et de Jacob ne sont que les événements arrivés aux Edomites et au rameau hébraïque resté en Chanaan. Les plaies d'Egypte, le passage de la mer Rouge, les pluies de cailles, la manne sont des récits *embellis*. Le nombre des Israélites dans le désert est exagéré, l'arrestation du soleil par Josué est un produit de l'imagination populaire, l'occupation de la terre promise, telle que le livre de Josué la raconte, n'est pas historique, etc., etc. (1). »

Voici comment on explique, je n'ose dire, comment on justifie, la reproduction de tant de légendes. « Les écrivains sacrés écrivaient en hébreu, et

(1) *Annales*, mars 1903, p. 687.

étaient orientaux. Et nous savons combien peu la langue hébraïque est susceptible de nuances ; bien souvent nous croyons être en présence d'une affirmation péremptoire, qui en réalité n'existe pas. Qui connaît l'Orient, sait quel est son concept de l'histoire. Les Arabes terminent leur narration historique par une phrase très caractéristique : Dieu le sait mieux que nous. — Raconter les choses comme elles avaient été transmises par tradition du père au fils dans les longs récits du soir, ou peut-être comme elles se trouvaient narrées dans quelque livre, le premier venu, voilà tout l'idéal de l'historien oriental ; cet écrivain ne sentait pas le besoin de recherches ultérieures, d'examen critique (1). »

Ici se présente la question des citations dites implicites, qui avait fait un certain bruit quelque temps auparavant. Tout le monde admet que les écrivains qui aujourd'hui font entrer dans leurs œuvres des documents étrangers, sans en signaler la provenance, en acceptent dès lors toute la responsabilité ; puisqu'ils se les approprient et s'en font les garants. Le cas est très différent chez les écrivains bibliques, qui, en réalité, ne sont que des compilateurs irresponsables. Le genre historique oriental le veut ainsi ; supposez un auteur moderne dressant à la fin d'un de ses ouvrages la liste bibliographique des documents dont il s'est servi. Songe-t-il alors à les juger et à en déterminer exactement la valeur? Pas le

(1) *Revue biblique*, juillet 1903, p. 476. *La Veracità storica*, p. 313.

moins du monde (1). Il l'a fait peut-être au cours de son ouvrage, mais non dans cet appendice. Les livres bibliques, même dans les parties que l'on avait crues jusqu'ici historiques, ne sont guère que des reproductions de matériaux dont les écrivains sacrés ne signalent ni la provenance ni l'autorité. « Ces écrivains, nous dit-on, sont des compilateurs plutôt que des auteurs, et souvent des compilateurs nullement soucieux de la valeur historique des documents transcrits. »

Avec un tel système, la question des citations soit implicites soit explicites devient bien secondaire, ou plutôt bien inutile. Pour que la citation ait quelque poids, il faut qu'elle porte en elle-même des indices de certitude que la critique puisse saisir et apprécier. Si je comprends bien une observation de M. Girerd, il ne suffirait même pas que le compilateur s'en portât garant, puisque, nous dit-on, les écrivains inspirés peuvent très bien croire eux-mêmes aux légendes qu'ils reproduisent. « Or, on juge un auteur, non par ce qu'il croit, mais par ce qu'il dit. » De là vient sans doute que « la vérité historique d'aucun fait ne saurait se déduire formellement de ce que ce fait est raconté dans la Bible. » On serait tenté de dire, pour être logique et fidèle jusqu'au bout à l'esprit du système, que c'est tout le contraire qui doit exister et qu'un fait peut être tenu pour douteux, précisément parce qu'il est raconté dans la

(1) Billot. *Disquisitio theologica*, p. 124.

Bible. Les auteurs bibliques en effet ne garantissent rien.

Et ces considérations ne s'appliquent pas seulement à l'Hexateuque, mais à l'histoire des âges postérieurs.

« Celle-ci se rapproche bien plus de l'histoire proprement dite : mais ce serait une erreur de vouloir la juger selon les lois qui régissent l'histoire moderne. De nos jours l'histoire veut être critique. L'auteur cherche, compulse des documents, les compare et prononce son jugement. Rien de tel chez les anciens. L'histoire était alors un art bien plus qu'une science, une peinture plus qu'une photographie. De là bien des libertés qui ne seraient tolérées chez aucun historien moderne (1). »

Le programme de la revue florentine me semble avoir été assez exactement réalisé par le pasteur Kœnig dans un opuscule combattu par bon nombre de protestants orthodoxes (2).

(1) *Revue biblique, loco citato*, p. 475.

(2) Au moment de faire réimprimer ces pages, nous recevons un compte rendu fort élogieux de *l'Histoire sainte d'après les résultats acquis de la critique historique*, par M. Vénard (*Revue du Clergé français*, 15 septembre 1904). Le prêtre catholique et le pasteur libéral s'entendent à merveille; la conception qu'ils se font de l'Ancien Testament est identique. Le prêtre catholique ne blâme guère chez le pasteur protestant que des *distinctions trop précises* entre la légende pure, qui va d'Abraham à Moïse, et l'épopée qui va de Moïse à Samuël ; nous savons d'autre part que tout ce qui précède Abraham ne compte pas. Trop de précision ne serait-il pas ici synonyme de trop de franchise? Aussi ces imperfections ne diminuent que la valeur *pédagogique* du livre de Kœnig qui demeure

Reste une dernière règle, formulée par le rédacteur des *Studi* : « Les écrivains sacrés n'ont pas écrit pour la satisfaction de la curiosité scientifique des lecteurs, mais pour leur édification et leur instruction religieuse.

« L'histoire avait de l'importance pour eux autant qu'elle pouvait contribuer à ce but, et c'est cette intention qui a guidé la composition des livres historiques... Ne pourrait-on pas dire par exemple que les écrivains sacrés, pour mieux atteindre leur but, pour mieux inculquer une vérité religieuse ou morale, ont parfois cru convenable soit d'insérer çà et là quelque anecdote non historique, soit de modifier, d'embellir, d'arranger au mieux telle ou telle circonstance de faits vraiment historiques ? N'ont-ils pas pu poser ces faits mêmes, dans des cadres différents du cadre réel (1) ? »

Tel m'apparaît le système légendaire au moins dans ses lignes essentielles.

Evidemment, à supposer que la Bible soit telle qu'on nous la représente, si nous la jugions d'après nos idées modernes, nous serions amenés, par la logique même, à la considérer comme le livre le plus inexact, le plus faux, le plus mensonger qui se puisse concevoir quant à sa partie historique, tout

« *une œuvre de foi et de sincérité !* » Je me demande, moi, si l'auteur de cette œuvre de foi croit encore à la divinité de Jésus-Christ et à l'existence d'un Dieu personnel et si M. Vénard ne dépasse pas dans l'éloge la mesure permise en face d'un rationalisme aussi radical.

(1) *La Veracità storica*, pp. 321-322.

en demeurant le plus vrai, le plus exact, le plus pur et le plus admirable dans sa partie religieuse. En effet, dans les livres dits historiques se sont glissées toutes les légendes possibles ; entendez par là des récits inventés de toutes pièces par l'imagination orientale. Ces légendes ont été acceptées des écrivains sacrés soit par insouciance, puisqu'ils ne se sont pas donné la peine de les contrôler, soit par crédulité ou faiblesse intellectuelle.

De plus, comment ne pas appeler mensonges ces inventions voulues, réfléchies « d'anecdotes non historiques, ces embellissements de circonstances, ces créations de cadres fictifs ? » Mais dépouillons-nous des exigences de l'esprit critique, ou plutôt servons-nous de cet esprit lui-même, pour replacer notre vénérable Bible en meilleure posture.

Toute la justification du système légendaire tient en deux mots : aux temps anciens, les rédacteurs entendaient ne rien affirmer, ne rien garantir ; ne leur demandons pas ce qu'ils n'ont ni voulu ni pu nous donner. Pour la période moderne et surtout évangélique, ils faisaient de la religion et non de l'histoire ; l'excellence de leur intention explique tout.

III

Les vices intrinsèques du système légendaire (1).

Nos lecteurs ne s'y sont pas trompés, le travail des *Studi* contient tout un système d'exégèse que l'on a le plus grand désir de faire accepter de l'Eglise elle-même. La première condition de vie pour un système est d'être cohérent dans ses parties essentielles. Il ne faut point qu'on y découvre de ces indéniables contradictions qui suffisent à le mettre en pièces. Or, le système légendaire, tel qu'on nous le présente, implique à sa base, dans les principes mêmes sur lesquels il s'appuie, l'une de ces contradictions.

On commence par déclarer que les livres historiques sont inspirés dans toutes leurs parties, comme les autres livres de la Bible. De là leur pleine vérité au point de vue théologique : Dieu en est l'auteur; mais s'ils sont l'œuvre de Dieu, ils sont aussi l'œuvre du rédacteur, de l'écrivain humain, comme les harangues de Cicéron sont l'œuvre de ce grand orateur. Et il appartient à l'écrivain humain de choisir le genre littéraire qui détermine l'espèce de vérité que la critique devra dégager de son travail.

Nous sommes heureux d'entendre proclamer ainsi la pleine et entière inspiration des livres histori-

(1) Dans tout ce paragraphe nous ne faisons guère que commenter les premières pages du chapitre quatrième du P. Billot : *De formis litterariis Scripturæ sacræ.*

ques. La notion analytique de cette inspiration n'a point fait l'objet d'une définition ecclésiastique; cependant les documents conciliaires et pontificaux en ont bien des fois indiqué de façon précise les éléments essentiels : illumination de l'intelligence, motion de la volonté, action divine sur toutes les facultés de l'écrivain dans le but, non pas seulement de le garantir de toute erreur, mais de faire de son œuvre l'expression sincère de la pensée divine elle-même. Et dans ce cas, est-il exact de dire que le livre inspiré sera son œuvre, aussi intégralement, aussi exclusivement que l'*Énéide* est celle de Virgile ou le *pro Milone*, celle de Cicéron? Évidemment non, puisque ce livre est d'abord et principalement l'œuvre de Dieu, premier auteur. L'écrivain humain n'en est que l'auteur secondaire, la cause instrumentale. Oh! sans doute, cette cause secondaire et instrumentale est intelligente et libre. L'inspiration douce et toute-puissante qui a pénétré son âme en a respecté toutes les facultés en les faisant servir à son but. Le rédacteur humain aura marqué à son empreinte l'œuvre en question; aussi, nous ne le contestons pas, elle est sienne dans toutes ses parties, mais avec les réserves que comporte la situation et qu'appelle l'action primordiale du Dieu inspirateur.

On nous dit encore qu'il appartient au rédacteur humain de choisir le genre littéraire qui répond le mieux à son dessein. Est-ce bien sûr? Le genre littéraire ne dépend-il pas de la pensée que l'on veut

exprimer? Vous voulez par exemple constater et décrire des faits, vous ne choisirez pas la forme poétique des psaumes. Or, de qui est la pensée dans les livres inspirés, si ce n'est de Dieu? C'est donc Dieu principal auteur qui choisit et détermine le genre littéraire correspondant à cette pensée.

On nous fait remarquer que l'inspiration s'arrange de tous les modes de littérature. Oui, mais en les purifiant de toutes les faussetés et de tous les mensonges que les hommes y ont souvent mêlés en s'en servant ; j'oserais dire que Dieu use toujours de ces formes littéraires avec une entière bonne foi. Une parabole, une fable même, et aussi un roman historique ont leur vérité. Je ne vois pas dès lors pourquoi Dieu ne se servirait pas, pour nous instruire, de la fable elle-même à laquelle ressemble beaucoup la parabole, ou du roman historique, fiction plus longue que la parabole. Mais supposez donc que l'auteur d'un roman historique atteste, avec le plus grand sérieux, la réalité des personnages qu'il met en scène et l'exactitude des aventures qu'il raconte, de manière à les faire considérer comme une histoire véritable. Vous direz que c'est un très habile faussaire ; ce rôle convient-il à Dieu? Jésus-Christ, pour rendre plus palpable l'infinie miséricorde, a inventé la parabole de l'enfant prodigue. Tout le monde comprend ce qu'il veut dire. Oh! oui, elle a sa vérité, cette fable adorable; elle demeurera éternellement vraie pour faire éternellement la consolation et l'espoir des pécheurs. Mais

cela nous autorise-t-il à penser que le rédacteur inspiré de la Genèse a pu nous raconter, comme vrais et historiques, les faits et gestes d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, si, comme le prétend le système légendaire, rien de cela n'est exact, à l'exception peut-être de l'existence de quelques-uns de ces personnages? Pour accepter un tel système, il faut s'être formé à l'avance une singulière idée de la véracité divine.

La mentalité qu'il suppose chez les rédacteurs inspirés n'est pas moins étonnante. Nous avions cru jusqu'ici que Dieu avait choisi ses secrétaires parmi les esprits probes, honnêtes, soucieux de la vérité. On pensait encore assez généralement que l'inspiration divine eût commencé par créer en eux ces qualités morales, au cas où elles n'eussent point existé. Or voici que l'on suppose les écrivains sacrés capables de mentir en embellissant ce qu'ils racontent, en inventant des anecdotes qui n'ont jamais existé que dans leur imagination, des cadres fictifs où ils placeront les faits réels. Tout cela est si bien arrangé qu'il devient impossible de discerner aujourd'hui, dans nos évangiles eux-mêmes, le vrai du faux. Et l'on croit justifier de tels procédés littéraires par le but religieux que ces écrivains poursuivaient comme si la fin justifiait les moyens. Mais plus la fin est noble et élevée, plus les moyens doivent être en proportion avec elle, et tout d'abord probes et honnêtes. La vérité absolue qui est en Dieu ou plutôt qui est Dieu, repousse tous les mensonges; toutes

les vérités découlent de lui et sont sœurs; la vérité historique ne saurait être trahie au profit de la vérité religieuse, elles sont solidaires surtout dans la Bible, aussi souffrent-elles des mêmes blessures et ne sauraient triompher l'une sans l'autre. Nous le verrons bientôt.

Mais sans nous arrêter plus longtemps à ces mensonges parfaitement voulus et délibérés, considérons le cas, en apparence moins grave, d'introduction de légendes dans l'Hexateuque et les livres de l'Ancien Testament. Le rédacteur inspiré les a insérées ou par paresse intellectuelle, négligeant de se renseigner sur leur valeur, ou en toute bonne foi, parce qu'il y croyait lui-même. Dans les deux hypothèses, la responsabilité principale remonte jusqu'au Dieu inspirateur. On pense dégager celle des rédacteurs en faisant remarquer qu'ils étaient Orientaux, et dès lors incapables de discerner le vrai du faux, l'histoire de la fable. Tout cela est-il bien exact et ne nous crée-t-on point, pour les besoins de la cause, un Orient de fantaisie? Non, ces Orientaux n'étaient pas si simples qu'on essaie de nous le faire accroire; tout aussi bien que nous, avec un bon sens aussi sûr, ils distinguaient les faits réels tels qu'ils se produisaient autour d'eux et que la Genèse nous les raconte, des inventions capricieuses dont leur propre imagination se repaissait dans les veillées sous la tente. Les savants qui déchiffrent chaque jour les bibliothèques cunéiformes de l'Assyro-Babylonie, prétendent bien y trouver les éléments d'une histoire

très sérieuse. Et ces bibliothèques ont été formées par des Orientaux ; ces tablettes ont été couvertes de ces étranges caractères par des voisins, et même par des contemporains des rédacteurs inspirés de nos livres bibliques. Et ces derniers, prenant pour des histoires sérieuses les rapsodies qui se débitaient sous la tente, les auraient fait entrer dans leurs compositions comme l'expression exacte de la pensée de Jahvé ! Toute la tribu des Beni Israël leur aurait prêté, ou y aurait reconnu un caractère sacré et divin et en aurait fait sa loi sociale et religieuse?

Pour résumer toute notre argumentation : le système légendaire est incohérent et illogique ; *la vérité générale*, qu'il proclame au début comme venant de l'inspiration, est incompatible avec cette prétendue *vérité spéciale*, dépendante du genre littéraire adopté ; vérité spéciale qui comporte l'insertion de documents légendaires et faux, sans parler d'adjonctions inventées à plaisir. J'aime cent fois mieux le système de l'inspiration restreinte qui sauvegardait au moins la véracité divine, et refusait de la compromettre en ce qu'il considérait comme des faussetés historiques ou scientifiques. Au dire des partisans du système légendaire, la Bible est remplie de ces mêmes faussetés dont on ne craint pas d'exagérer le nombre, depuis qu'on leur a trouvé l'explication ingénieuse que nous venons d'exposer assez au long.

L'Église ne le sanctionnera jamais, et, si je ne me trompe, il est frappé à l'avance par la réprobation

formulée dans l'Encyclique *Providentissimus*, contre le système de l'inspiration restreinte.

IV

Le système légendaire et les faits bibliques.

Le système de l'inspiration restreinte a été sinon créé, du moins mis à l'ordre du jour, par François Lenormant. Ce catholique si profondément convaincu et si sincère s'était imaginé que l'Église, ne prononçant avec sa pleine infaillibilité que sur les choses de la foi et des mœurs, servant à l'édification de la doctrine, selon l'expression du Concile de Trente, il était permis de croire que l'inspiration divine des saintes Écritures était contenue dans les mêmes limites et que, par suite, toutes les affirmations dogmatiques ou morales pouvaient être révisées et au besoin contredites. Là était son erreur. Mais quand il s'agissait de faire l'application de ses principes, Lenormant était bien autrement réservé que le rédacteur des *Studi*. Ainsi il se refuse à reconnaître quoi que ce soit de mythique et de fabuleux dans les récits génésiaques, bien que ceux-ci eussent conservé en partie, disait-il, les formes des légendes anciennes. Nos lecteurs voudront bien se souvenir que dans les légendes dont il est question ici, le mythe avait tout envahi, tout recouvert, personnes et choses, faits et doctrines. Tout était devenu fabuleux. D'après Lenormant, l'épuration opérée par les écrivains sacrés avait été absolue, si

bien qu'on ne retrouvait dans leurs textes que les éléments réellement historiques. Il déclarait cette opération humainement impossible et y voyait la marque d'une assistance divine. Pour se rendre un compte exact de ses conceptions à ce sujet, il n'y a qu'à relire ce qu'il dit dans son ouvrage : *Les Origines de l'Histoire* (t. I, pp. 183 et suiv., 3e édit.), des deux femmes de Lemec, le Caïnite, Adâh et Cillâh. De personnages mythiques, symbolisant le jour et la nuit, dans les légendes primitives des autres peuplades orientales, « Adâh et Cillâh deviennent purement et simplement, dans le document jéhoviste, les deux femmes humaines de Lemec, personnage également humain ». Au dire de Lenormant, le récit biblique est la condamnation de la polygamie, qui fait son apparition première au sein de la race maudite de Caïn.

On peut contester les idées de Lenormant, croire même après l'avoir lu avec sympathie, que les récits génésiaques dépendent, non point des légendes babyloniennes ou autres, mais de documents oraux ou écrits, plus anciens, que Moïse aurait utilisés sous la lumière de l'inspiration ; et c'est là notre sentiment personnel. En tout cas, il serait injuste de confondre ses théories sur ce point avec celles des *Studi*.

Que l'on prenne son *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient jusqu'aux guerres médiques* et qu'on lise tout le livre second (tome I) : *Histoire des Israélites*, on verra qu'à ses yeux non seulement Abraham

était un « personnage indubitablement historique », mais que tout ce qui nous est raconté de lui et des autres patriarches, garde une valeur rigoureusement historique.

Je disais plus haut que, avec les principes du rédacteur des *Studi,* on constituerait une histoire sainte pareille à celle du protestant libéral, le pasteur Kœnig. Pour faire contrepoids à ce dangereux abrégé rationaliste, on n'aurait qu'à rééditer, en les complétant et les mettant au point, les 155 pages de Lenormant sur *les Israélites, d'Abraham à la prise de Jérusalem* (588).

Les catholiques qui se piquent d'érudition n'y songent guère : bon nombre d'entre eux se précipitent, au contraire, avec une sorte de frénésie, vers les conclusions les plus risquées de l'exégèse rationaliste, sans s'arrêter même un seul instant aux réfutations qu'en ont faites les plumes les plus autorisées. M. Vigouroux y a consacré les deux derniers volumes de son ouvrage : *Les livres saints et la Critique rationaliste.* Toutes les thèses, tranchées par le rédacteur des *Studi* dans le sens rationaliste, ont été étudiées à fond par le savant sulpicien, dans mille pages au moins d'un texte serré, tout rempli de références et de citations. Pensez-vous que l'auteur des 78 pages sur *La veracitá storica dell' Esateuco,* ait discuté ces graves documents avant de se prononcer? Vous connaîtriez mal les habitudes de ces nouveaux exégètes : le lecteur a l'obligation de les croire sur parole. Non seulement ils ne prouvent

rien, mais ils ne discutent même pas, et se contentent de formuler en aphorismes les conclusions dernières de leurs profondes élucubrations. Pour faire montre de hardiesse intellectuelle ou même d'indépendance doctrinale, ils iront aussi loin que les protestants rationalistes. Lorsque les affirmations de ces derniers comportent une interprétation qui laisse intacte ou à peu près la véracité de tels passages de la Bible, nos exégètes novateurs dédaigneront de la faire valoir. Reuss et d'autres protestants après lui ont vu dans les biographies patriarcales de la Genèse, une histoire symbolique de faits bien postérieurs, arrivés aux différentes tribus israélites, ou aux peuplades voisines. Ce symbolisme fort contestable pourrait ne point exclure l'historicité des susdites biographies. Pourquoi ne pas faire au moins cette réserve et nous déclarer d'un ton dégagé que l'immigration d'Abraham dans le pays de Chanaan représente l'invasion d'une souche hébraïque — une autre sans doute ; mais laquelle? — dans cette même contrée. Ou bien encore on nous dit que Lot et Ismaël figurent deux peuples, ce qui est fort admissible ; mais on exclut par là sans doute la réalité historique des deux personnages en question, ce qu'un catholique n'acceptera jamais. Tels sont les procédés habituels de cette critique négative et, pour ma part, je les trouve odieux.

Reuss est l'inventeur des prétendues légendes patriarcales. Depuis plus de trente ans, les exégètes

protestants le copient sur ce point comme sur tant d'autres et nos novateurs catholiques ne trouvent rien de mieux que de nous le répéter. Pour juger de ce qu'il a de sérieux, notons que ce professeur de Strasbourg prétendait appuyer son système, non seulement sur les Alexandrins, mais sur presque tous les Pères de l'Église qui en auraient posé le principe, et finalement sur saint Paul. L'Apôtre n'a-t-il pas écrit, en effet (*Gal.*, IV, 31), au sujet d'Agar et de Sara que tout ce que l'Ancien Testament nous en rapporte n'est qu'allégorie : *Quæ sunt per allegoriam dicta.* Il y a mieux encore, paraît-il : « L'auteur de l'Epître aux Hébreux déclare *à quiconque a des yeux pour voir*, que Melchisédech n'a jamais existé, mais représente une idée (1). »

Nous ne nous en serions jamais douté. Ce que c'est pourtant que d'avoir le *sens historique*, ce flair que nos novateurs ont sans doute hérité de Reuss !

Elle est bien étroite et bien inexacte aussi l'idée que le rédacteur des *Studi* se fait de l'histoire, qui n'aurait existé que de nos jours. Seule, en effet, est digne de foi l'histoire critique qui cherche, compulse les documents, les classe avec références, l'histoire érudite qui marche étayée d'un *apparatus scientificus*, aussi touffu que parfois la rédaction est maigre. C'est peut-être faire beaucoup d'honneur à l'histoire érudite et critique que de lui réserver, de façon aussi exclusive et aussi hautaine,

(1) Reuss. *Introduction à la Bible*, p. 102.

le monopole de la vérité. Il n'est ni impossible, ni rare, de découvrir que l'*apparatus scientificus* n'est qu'un moyen de faire valoir le mensonge. L'*apparatus scientificus* ne vaut guère que par la sagacité et la sincérité de celui qui l'établit, et, sous ce rapport, il ne diffère point de l'histoire elle-même. Avant la période tout à fait contemporaine, n'y a-t-il pas eu des historiens consciencieux qui nous ont donné, avec une bonne foi parfaite, les résultats de leurs immenses lectures, sans toutes les surcharges aujourd'hui à la mode. Nous avons tous lu l'histoire de l'Eglise au quatrième siècle, du duc de Broglie; manque-t-elle d'exactitude, parce qu'elle n'est point appuyée de mille références qui en auraient alourdi les pages si vivantes?

A ce compte, Tacite, dans ses *Annales* (1), et

(1) M. Paul Allard, à l'occasion d'une édition de *Tacite* par Gaston Boissier, a écrit une page qui mérite d'être citée : « Tacite ne développait pas, en l'embellissant, l'ouvrage de « quelqu'un de ses prédécesseurs, selon ce qu'on a appelé prétentieusement « la loi de Nissen », du nom de l'auteur de ce paradoxe : à la fois il consultait soigneusement les sources originales, que M. Boissier énumère, et citait, quelquefois sans « conclure, les opinions de ceux qui avaient traité les mêmes « sujets que lui : en cela, il agissait à peu près comme font les « modernes. La différence, c'est qu'il se parait le moins possible « de cette érudition, bien qu'il n'y ait peut-être pas de livres « d'histoire où l'on sente mieux que dans les siens la diversité « des sources. » Discrètement M. Boissier fait la leçon à beaucoup de nos contemporains... lorsqu'il dit : « Une table des « matières, contenant les principaux faits, relatés à leur date, « avec un renvoi aux dissertations savantes qui les ont élucidées, ne ferait pas notre affaire... Jamais il n'a été plus « nécessaire de dire que l'étude des documents, dans lesquels on « prétend nous enfermer, est une préparation à l'histoire, mais

César, dans ses *Commentaires*, n'auraient pas fait d'histoire véritable. Ces jugements me semblent bien excessifs et bien faux.

Dans les bureaux de la revue florentine, on préfère la photographie à la peinture. Le duc de Broglie avait d'autres goûts et je me rappelle avoir lu quelques pages de critique très fine, très délicate, qu'il a écrites à ce sujet. La peinture même en histoire, pourvu qu'elle soit bien faite, lui semblait plus vraie que la photographie. Elle rend mieux, disait-il, le mouvement et les complexités de la vie; elle va plus à fond et atteint une certaine vérité supérieure à la reproduction plastique et matérielle des surfaces. Je suis tout à fait de l'avis du duc de Broglie contre le rédacteur des *Studi* et ses approbateurs.

Mais n'y aurait-il pas çà et là, dans la Bible et même dans l'Hexateuque, de la photographie historique parfaitement réussie? Qu'on ouvre la Genèse au chapitre XXIII où nous est raconté l'achat de la double caverne de Mambré, conclu par Abraham avec Ephron, l'hétéen, pour y ensevelir Saraï, son épouse. C'est bien là, si je ne me trompe, une scène orientale des plus originales et des plus vivantes, saisie dans la perfection avec ses moindres détails,

« qu'elle n'est pas l'histoire même; qu'il faut les interpréter, les « mettre en œuvre, et ne pas se contenter de les juxtaposer; et « que, pour employer une comparaison de Taine, ils ressemblent « à ces échafaudages qui servent à bâtir une maison, et qu'on « fait disparaître quand elle est construite. » (*Revue des questions historiques*, octobre 1903, p. 635.)

avec les prostrations profondes et les explications verbeuses encore en usage dans ces régions; je serais tenté de dire, avec les salamaleks du bédouin actuel. Son hospitalité fastueuse n'est point toujours exempte des convoitises qui se laissent deviner chez Ephron, l'hétéen, dans le cas présent. Abraham et Ephron me semblent être des personnages très vivants, très réels, pas du tout mythiques. Le marché est conclu en bonne et due forme, en présence des fils de Heth, c'est-à-dire des principaux de la nation, aux portes de la ville — moins grande que Paris ! — un peu semblable à celle que bâtit Caïn, et qui cause un si curieux scandale au rédacteur des *Studi*. Le prix fixé est payé comptant : 400 sicles d'argent en bonne monnaie courante, *quadringentos siclos*, *probatæ monætæ*, *publicæ*. La propriété livrée par Ephron, la caverne avec le champ qui la contient, est décrite, sans oublier les arbres dont ce champ est planté, et ceux qui en délimitent les contours. L'emplacement en est marqué ; elle est située à Macpela, en face de Mambré. Nos modernes tabellions trouveraient à peine des formules plus précises. Quelle sagacité a-t-il donc fallu à l'exégète des *Studi* pour découvrir en de tels récits des airs de légendes !

Et ce système légendaire s'appliquera bien entendu au Nouveau Testament comme à l'Ancien. M. Girerd, qui s'est chargé de nous le présenter dans les *Annales de philosophie* (1), l'avoue très franche-

(1) *Ann.*, juil. 1903, p. 409.

ment. « Les faits évangéliques qui sont la base des dogmes nous paraîtront garantis par l'inspiration ; dans les autres cas, nous les jugerons d'après les critériums humains, comme des histoires profanes. Aucun doute ne s'élèvera au sujet de la doctrine. Dans le Nouveau Testament, l'élément historique paraîtra beaucoup plus fidèle que dans l'Ancien. » Est-ce bien sûr ? Les intentions de M. Girerd sont excellentes, mais il s'avance beaucoup. Et de plus comment distinguer ces faits évangéliques qui sont la base des dogmes et que nous garantit l'inspiration, à l'exclusion des autres ?

Voyez par exemple les récits de l'Evangile de l'Enfance ; comme ils ressemblent à ceux de la Genèse ! Les faits qui y sont mentionnés sont bien cependant à la base du dogme fondamental : l'Incarnation. Les anges qui visitent la Vierge, Zacharie, saint Joseph, ne diffèrent point de ceux qui s'entretenaient avec les patriarches. Jean-Baptiste naît d'une mère âgée et hors d'état d'enfanter ; c'est l'exacte répétition de l'histoire de Sara et d'Isaac. Quant au Messie, sa naissance est plus miraculeuse encore. Le pèlerinage des Mages orientaux au berceau du Christ est plus difficile à croire que l'immigration d'Abraham de la Chaldée au pays de Chanaan. Et, plus tard, le diable apparaît et recommence près du Sauveur son œuvre de l'Eden, mais avec un résultat tout opposé. Lequel des deux événements est le moins mystérieux ? Et si vous prétendez que tout est légende ou allégorie dans les pages génésiaques où certains de ces

faits sont racontés, comment préserverez-vous de la même appréciation les pages évangéliques qui leur font écho? Pourquoi, je le demande, « l'élément historique vous paraîtra-t-il beaucoup plus fidèle dans le Nouveau Testament que dans l'Ancien? »

Mais cet élément historique dans le Nouveau Testament, vous l'avez à l'avance sacrifié en formulant cette espèce de canon, le plus dangereux de tout votre système légendaire, concernant « les anecdotes non historiques, les enjolivements de circonstances, la création de cadres fictifs ». Tout cela, dit-on, avait pour but de mieux servir la doctrine, de mieux instruire et édifier les lecteurs. Le but religieux justifiait ces moyens. Pressons davantage la question et appliquons cette prétendue règle à saint Jean ; nous allons en voir sortir la parfaite justification de l'exégèse protestante, la plus radicale, la plus rationaliste, sur le quatrième Évangile. Le Pseudo-Jean se propose de soutenir une thèse théologique, et de démontrer, au sens propre du mot, la Filiation naturelle ou divinité de Jésus-Christ. C'est un dogme de la première importance évidemment. Il va en conséquence insérer dans sa narration des anecdotes qui n'ont rien d'historique. Ce sont, si vous voulez, deux miracles, la guérison de l'aveugle-né et la résurrection de Lazare. Ces deux anecdotes expriment à merveille deux vérités essentielles qui découlent de la divinité du Christ. Jésus Fils de Dieu était venu sur la terre pour nous régénérer spirituellement. Cette régénération spirituelle

pouvait-elle être mieux représentée que par la résurrection de Lazare dont le corps enterré depuis quatre jours était déjà en décomposition? Mais les prédicateurs catholiques le disent : le corps de Lazare est l'âme pécheresse, morte à la grâce, entamée dans ses forces vives et comme dévorée par ses passions. Le Christ devait aussi et tout d'abord illuminer l'intelligence humaine des rayons de sa vérité. Un aveugle de naissance qui mendiait à la porte du temple se présente à lui. Il lui met sur les yeux un peu de boue faite avec sa salive : Lave-toi maintenant à la fontaine de Siloé, lui dit-il, et tu recouvreras la vue. La fontaine de Siloé c'est la piscine baptismale ; ce qu'on y puise, c'est la grâce qui est avant tout lumière pour ces aveugles spirituels que sont, par leur naissance, tous les fils d'Adam.

Le Pseudo-Jean inventa ces ravissantes anecdotes dans un but tout pratique, afin de mieux instruire et édifier les premiers chrétiens.

Telle est l'une des applications de la théorie des *Studi*. Le rédacteur l'a-t-il voulue? j'aime à croire que non. Mais puisqu'il est au courant de l'exégèse protestante et de l'usage qu'elle en fait, il l'a prévue, et c'est ce qui le rend, à mes yeux, absolument inexcusable. Au reste sa formule renferme la justification de toute l'exégèse protestante sur le quatrième Évangile. « Ces cadres fictifs créés pour des faits enjolivés eux-mêmes » ne sont-ils pas les circonstances inventées, disent toujours les protestants, par l'auteur du quatrième Évangile pour placer des discours,

prêtés tout à fait à tort au Sauveur? On sait que M. Loisy, dans ses dernières et téméraires élucubrations sur saint Jean, va aussi loin que les protestants les plus avancés, accepte toutes leurs négations, en prétendant les concilier avec le dogme catholique, expression de la conscience de l'Église, mais en réalité opposé aux enseignements du Christ.

V

Le système légendaire et la dogmatique biblique.

L'intention du rédacteur des *Studi* et des écrivains catholiques qui lui ont donné leur approbation, est bien de respecter dans son intégralité la dogmatique révélée et tout ce qui s'y rattache par des liens essentiels ; M. Girerd nous en avertissait tout à l'heure avec un accent de sincérité vraiment édifiante. Mais en dépit de leurs intentions, ne se dégagerait-il pas du système lui-même une force de destruction qui entamerait cette dogmatique? Dogme et histoire s'entrelacent tellement dans les textes bibliques, qu'il devient bien difficile de toucher à l'un de ces éléments sans se heurter à l'autre. Considérons un instant par exemple la préparation messianique, à l'un de ses moments les plus graves, à l'époque patriarcale. Nul doute que cette préparation ne tienne une place considérable dans l'économie de la doctrine catholique.

La promesse d'un rédempteur, très vaguement formulée à l'Eden, se renouvelle aux chapitres XII,

XVIII et XXII de la Genèse, sans parler de plusieurs autres passages. Abram est établi à Haran ; Dieu lui apparaît et lui intime l'ordre d'émigrer au pays de Chanaan ; le patriarche obéit et nous le retrouvons parcourant cette terre qui devait être sienne. Le voici à Mambré, assis à la porte de sa tente, lorsque se produit la plus mystérieure des théophanies dont il fut favorisé. La promesse messianique se précise : *Benedicendæ sint in illo omnes nationes terræ* (XVIII, 18). Plus tard elle se répète, en récompense de la promptitude avec laquelle il se disposait à sacrifier son unique fils, Isaac : *Benedicentur in semine tuo omnes gentes terræ.* Nous aurions à noter bien des événements analogues, avant d'arriver à la grande théophanie sinaïtique où la loi fut donnée à Moïse. Ce serait évidemment calomnier les défenseurs du système légendaire que de les accuser d'étendre leurs doutes à ces manifestations miraculeuses et aux promesses divines qu'elles contiennent. Nous sommes ici en présence d'éléments qui servent à l'édification de la doctrine, selon l'expression du Concile de Trente, et sans lesquels la préparation messianique serait brisée et nécessairement incomplète. Comment les partisans du système légendaire pourront-ils sauvegarder les passages en question ? Viendront-ils nous dire : Oui, les chapitres que vous indiquez, XII, XVIII, XXII et d'autres encore, ceux où sont narrées les promesses divines, ont une valeur historique. Mais les autres, celui par exemple qui nous raconte « l'immigration d'Abraham dans le

pays de Chanaan », ne sont que légendaires. Abraham est bien indubitablement un personnage historique, mais ce que l'on dit de son introduction dans la terre promise « représente l'invasion d'une souche hébraïque dans cette contrée. ». Légende symbolique que tout cela.

Je demanderai alors en vertu de quel principe d'exégèse vous ferez le départ entre la légende et l'histoire, entre la vérité et les fantaisies de l'imagination populaire. Ici par exemple, au chapitre XII, la promesse divine est attachée par Jahvé à l'immigration que vous prétendez n'être que symbolique et légendaire. Abraham n'est béni que parce qu'il obéit à l'ordre de Dieu, en quittant la maison de ses ancêtres et le sol natal, pour aller dans la terre que Jahvé lui montrera. Vous déchirez arbitrairement, non pas seulement la narration du rédacteur, mais la trame des événements ourdie par Dieu lui-même, puisqu'ils dépendent les uns des autres et que ceux que vous voulez sauvegarder sont, dans la pensée divine, les résultats ou plutôt la récompense de ceux que vous détruisez.

Je ne comprends guère non plus la position que les partisans du système légendaire seront contraints de prendre, en face de l'exégèse rationaliste et protestante. Dans quelle partie des récits patriarcaux en effet voient-ils des mythes, des légendes ? Dans les chapitres qui racontent les actes de la vie privée ou familiale des patriarches, leurs migrations, leurs guerres, leurs alliances, la naissance de leurs

enfants, leurs mariages. Voilà, nous dit-on, le champ où se déploie la légende, tandis que tout ce qui concerne leurs relations avec Jahvé, les apparitions de ce dernier ou de ses anges, ses communications surnaturelles, les ordres qu'il donne, la façon dont les patriarches les exécutent, toute la partie religieuse et théologique en un mot est vraie et historique.

Mais j'ai grand'peur que l'exégèse rationaliste ne prenne le contrepied de cette thèse. Eh quoi! dira-t-elle aux partisans de la légende, vous placez celle-ci dans les narrations qui la comportent le moins. Il s'agit d'actes parfaitement susceptibles d'observations rigoureuses, d'actes qui se sont produits en pleine publicité, de guerres ou de traités par exemple, ou bien de migrations et déplacements de tribus. Ce sont des actes analogues à ceux-là, tout à fait en rapport avec la situation de ces tribus patriarcales, qui, plus tard, trouveront leurs confirmations dans les découvertes assyro-babyloniennes ou égyptologiques. Et vous voulez n'y voir que des symboles, des mythes légendaires : symboles que les rapports d'Esaü et de Jacob, symbole que l'immigration d'Abraham dans le pays de Chanaan!

Non, la légende n'est pas là : elle est dans ces prétendues communications divines, toujours privées et individuelles, que personne n'a pu contrôler. Au reste, l'expérience prouve que c'est dans le récit de semblables choses que l'imagination se donne libre carrière, crée et amplifie sans mesure ses premières inventions. Les mythologies des peuples voisins des

Beni-Israël sont là pour le prouver; elles contiennent des récits analogues que personne ne songe à considérer comme historiques. Les chapitres bibliques que vous essayez de conserver doivent être traités de la même façon. Tel sera le langage de l'exégèse protestante et rationaliste, et je ne vois vraiment pas ce que pourraient répondre les partisans du système légendaire.

*
* *

Ou plutôt cette réponse, ils croient l'avoir trouvée et la voici : « Le dogme fondamental du protestantisme est que la Bible se suffit à elle-même : s'il en est ainsi, il faut qu'elle nous renseigne pleinement sur l'autorité historique ou scientifique des livres qui la constituent... Le catholique n'est nullement réduit à cette extrémité. Pour lui, la Bible, loin de se suffire, n'est pas le canal principal de la révélation : la tradition est plus importante que la Bible; et par-dessus tout l'Eglise, avec son magistère infaillible, est toujours là pour nous éclairer et nous conduire. L'Église est l'interprète de l'Écriture; et devant ses décisions le croyant courbe la tête. A elle, par conséquent, il appartient de déterminer les faits, bases de nos croyances et dont l'historicité est hors de conteste. A elle, il appartient de contrôler tous les débats et toutes les opinions ; à elle, il appartient aussi de trancher tous les litiges... »

Oui, sans aucun doute, l'Église est l'interprète de

l'Écriture; à elle, il appartient « de déterminer les faits, bases de notre croyance » ; mais il me semble que vous lui rendez sa tâche bien difficile ou plutôt impossible, en lui soustrayant les bases de sa propre croyance à elle-même, bases auxquelles ne peut suppléer son infaillibilité. En quoi consiste celle-ci en effet? Nous le savons tous ; elle n'implique nullement, dans l'Église enseignante, une révélation continue par laquelle Dieu lui manifesterait à chaque instant la vérité qu'elle est chargée de transmettre. Non, cette infaillibilité est tout simplement une assistance perpétuelle du Saint-Esprit, aidant le magistère ecclésiastique à discerner dans les sources authentiques de la révélation, ouvertes il y a dix-neuf siècles, les vérités qu'il doit enseigner aux fidèles. Ces sources sont la tradition orale et les Écritures inspirées. La tradition orale est plus large, je le sais, que les sources écrites et sert à les compléter, mais elle n'a jamais eu la prétention de les remplacer. Cette tradition orale s'est déposée elle-même dans les monuments ecclésiastiques, liturgie, patristique, bulles des Papes, etc. L'Église infaillible a besoin de ces deux sources où elle puise des deux mains. Elle puise, dans l'Écriture sainte, des enseignements qui lui sont garantis à elle-même par la véracité divine qui les a inspirés, et par la sincérité des rédacteurs qui ont servi d'instruments à cette véracité divine. Or, les nouveaux exégètes viennent nous dire que la véracité divine ne garantit nullement l'exactitude des parties légendaires dont

l'écrivain a ourdi sa trame aux apparences historiques; que sa propre croyance, à lui-même, ne garantit point l'exactitude de ses narrations, puisqu'il peut se tromper sur l'historicité des faits qu'il raconte; et enfin que, sans manquer à la sincérité, il a pu introduire de parti pris des inexactitudes ou des faussetés dans ses récits, avec l'intention de mieux atteindre son but d'édification et d'enseignement purement religieux.

Il me semble que l'Eglise elle-même aurait besoin, et très souvent, d'une révélation nouvelle pour distinguer ce qui est vrai et ce qui est faux dans cet amalgame. Qui pourrait l'éclairer en dehors d'une révélation directe? La tradition orale, dites-vous: mais que sait cette tradition orale sur les deux faits miraculeux mentionnés plus haut, la guérison de l'aveugle-né et la résurrection de Lazare, en dehors des récits de saint Jean? Les trois synoptiques n'en parlent pas plus que les autres livres du Nouveau Testament. Les innombrables documents traditionnels qui, plus tard, rappellent ces deux faits se réfèrent tous au quatrième Évangile et en dépendent. Qui viendra dire aujourd'hui à l'Église ce qui s'est passé au tombeau de Lazare, il y a vingt siècles bientôt? Sa croyance à elle-même se base sur les récits évangéliques qui lui sont garantis par l'inspiration qu'elle y reconnaît et par la véracité du rédacteur. Vous détruisez tout cela et vous la mettez ensuite en demeure de se prononcer. N'est-ce pas lui créer une situation inacceptable?

Mais je vois poindre une autre difficulté et M. Girerd lui-même nous l'indique : L'Église ne prononce que sur les choses de foi et de mœurs qui tiennent à l'édification de la doctrine, et non pas sur les faits. Oh! je le sais bien et M. Girerd nous le rappelle encore, il y a dans la Bible des faits dogmatiques, « des faits trop connexes avec la doctrine pour qu'ils ne soient pas affirmés » et mis hors de conteste. Mais si je ne craignais de faire de l'ironie trop cruelle, je dirais aux partisans du système et au rédacteur des *Studi* en personne : plus les faits sont, d'après vos principes, en connexion étroite avec les dogmes et plus leur historicité doit nous paraître douteuse. Ne prétendez-vous pas en effet que le rédacteur a pu les inventer de toutes pièces (anecdotes sans authenticité, cadres fictifs, etc.), ou les enjoliver, les embellir, précisément afin de mieux enseigner le dogme? Ainsi plus la guérison de l'aveugle-né exprime admirablement l'illumination de l'intelligence par la foi; plus la résurrection de Lazare peint au vif la résurrection spirituelle de l'âme dévorée par ses passions; et moins nous sommes sûrs de la réalité de ces deux miracles. Plus le rédacteur a dû être porté à les inventer dans une intention apologétique ou même simplement dialectique, afin de mieux établir sa thèse.

D'autres critiques raisonneront probablement en sens tout opposé; ils nieront cette connexion essentielle entre les faits et la doctrine. Sans doute, diront-ils, les deux miracles en question ont été

opérés, d'après l'évangéliste lui-même, pour démontrer la divinité de Jésus-Christ. Mais cette divinité se démontre par beaucoup d'autres faits analogues, sans parler d'arguments tout aussi persuasifs que les miracles. Ils ne sont donc point si indispensables à l'édification de la doctrine. Et dès lors, à quel titre l'Église pourrait-elle nous en garantir la certitude? C'est bientôt dit : « Les faits évangéliques qui sont la base de nos dogmes. » La formule est aisée à trouver, mais pas si aisée à appliquer. Nous savons tous que la conception miraculeuse du Sauveur n'est point tellement indispensable, que l'incarnation du Verbe n'eût pu se faire sans elle. Voudra-t-on, sous ce prétexte, ne plus la considérer comme un fait dogmatique et dès lors en contester l'historicité? Pourquoi pas? Quand on glisse sur ces pentes du rationalisme, qui peut prévoir où l'on s'arrêtera?

M. Girerd en a comme le pressentiment, lorsqu'il écrit : « Sans doute que l'on pourra difficilement imposer à quelqu'un l'historicité d'un fait (1). »

Voilà cependant où l'on aboutira, en dépit de tous ces appels au magistère ecclésiastique et à l'infaillibilité de l'Église. N'est-ce pas déjà fait en partie? Jamais Pape n'a, plus que Léon XIII, accumulé les encycliques et les documents de toute nature sur les questions bibliques, philosophiques et théologiques. Et cependant lequel de ses prédécesseurs a laissé l'Église de France dans une confusion doctrinale et

(1) *Annales*, juillet 1903, p. 409.

une anarchie intellectuelle comparable à la nôtre? Comment le magistère ecclésiastique serait-il entendu et obéi, lorsque la foi au surnaturel manifesté surtout dans la Bible s'affaiblit? Laissons donc à ce magistère toutes ses sources d'information parfaitement intactes : Écritures inspirées et non légendaires à côté de la Tradition qui les complète. C'est avec tous ces moyens qu'il a éclairé le monde et gouverné l'Église aujourd'hui si troublée. Le calme et la paix renaîtront, sitôt que nous redeviendrons les hommes de foi qu'ont été nos pères, assez forts pour regarder en face les problèmes posés par la critique, assez sûrs de la vérité pour en poursuivre sans défaillance la solution.

CHAPITRE SIXIÈME

APPLICATION MITIGÉE DE LA MÉTHODE NATURALISTE A L'HISTOIRE BIBLIQUE

Le véritable auteur de la méthode historique, ou plutôt celui qui a le plus contribué à l'introduire parmi les exégètes français, est le R. P. Lagrange, le distingué directeur de la *Revue Biblique*. Toutefois, j'en ai déjà fait la remarque, il ne l'a jamais entendue comme la plupart de ses disciples et ne nous a jamais parlé de faire abstraction systématique de toute notion surnaturelle, dans l'étude des textes scripturaires. Je crois même que cette abstraction systématique lui semblerait irréalisable dans l'interprétation des textes dogmatiques.

Mais quand il s'agit des textes historiques, ou du moins, de certains textes d'apparences historiques, sa méthode se rapproche singulièrement de la méthode naturaliste si elle ne se confond même avec elle. L'inspiration qu'il est obligé de reconnaître

dans ces textes, en vertu des déclarations de la bulle *Providentissimus*, ne l'empêche pas de croire que la légende a pu s'y introduire. Il appartient à la critique de distinguer ce qui est légendaire de ce qui est réellement historique.

C'est là ce qui nous a semblé être une application mitigée, mais encore bien dangereuse, de la méthode naturaliste à l'histoire biblique. Même ainsi délimitée, cette application est-elle acceptable ?

Un savant jésuite, hébraïsant et assyriologue, depuis longtemps connu, le P. Delattre, ne le pense pas ; et ses raisons valent la peine d'être entendues. Elles sont consignées dans un volume intitulé : *Autour de la question biblique*. Le R. P. Lagrange avait cherché pour la susdite méthode de hauts protecteurs et lui avait choisi un parrain illustre entre tous. Le parrain, c'était Léon XIII en personne, ainsi qu'en témoigne, nous assure-t-on, l'encyclique *Providentissimus Deus*. Les hauts protecteurs, c'étaient saint Jérôme, saint Augustin, saint Grégoire de Nysse et d'autres Pères et Docteurs.

Voici, au juste, en quoi consiste le parrainage de Léon XIII : Dans son encyclique, parlant des relations de l'éxégèse biblique avec les sciences naturelles, le Pape avait dit :

« Il faut considérer que les écrivains sacrés — ou plutôt l'Esprit-Saint par leur bouche — n'ont pas voulu nous révéler la nature du monde visible dont le connaissance ne sert de rien pour le salut ; c'est pourquoi ces écrivains ne se proposent pas d'étudier

directement les phénomènes naturels; mais lorsqu'ils en parlent, ils les décrivent d'une manière métaphorique, ou en se servant du langage communément usité de leur temps, langage dont les plus grands savants se servent encore de nos jours dans la vie ordinaire. Or, dans la conversation, on désigne les choses comme elles apparaissent aux sens : de même les écrivains sacrés s'en sont rapportés aux apparences; c'est le Docteur Angélique qui nous en avertit. Dieu parlant aux hommes s'est conformé, pour se faire comprendre, à leur manière d'exprimer les choses. »

La pensée de Léon XIII est claire et toute de bon sens ; les astronomes eux-mêmes disent chaque jour que le soleil se lève et se couche, et tout le monde comprend ce que cela signifie, bien que ce ne soit point scientifiquement exact ; les écrivains sacrés ont parlé comme nous tous. Suivent d'autres considérations sur les opinions plus ou moins fondées des exégètes anciens et même des Pères, et aussi sur l'incertitude de données prétendues scientifiques ; beaucoup de ces données, admises autrefois, sont repoussées aujourd'hui.

Puis le Pape ajoute : *Hæc ipsa deinde ad cognatas disciplinas, ad historiam præsertim juvabit transferri.* Il sera utile d'appliquer ces mêmes principes aux sciences connexes et surtout à l'histoire. »

Le P. Lagrange appelle cette incise la phrase libératrice, et en effet elle va lui permettre de se débarrasser de bon nombre de choses. Il y a, nous dit-il

équivalemment, des apparences historiques dans quantité de passages bibliques, et sous ces apparences, des légendes invérifiées et invérifiables au lieu d'histoire.

Les écrivains sacrés les ont rapportées telles, sans les garantir, sans rien affirmer ni enseigner. Ces passages ne sont ni vrais ni faux, comme ceux qui mentionnent les apparences scientifiques, le lever et le coucher du soleil par exemple.

Cela nous mène bien loin; indiquons quelques-unes des conséquences : « Un immense espace nu s'étend de la création à Abraham. Ce qui s'est passé alors, nous ne le saurons probablement jamais. » D'autres ajoutent : « D'Abraham à Moïse nous n'avons que des récits légendaires, comme on en racontait sous la tente des nomades. Moïse, c'est l'épopée du peuple hébreu, quelque chose comme la chanson de Roland. Pour trouver quelque certitude, il faut venir jusqu'à David, et encore ! »

Voilà ce qui est sorti jusqu'à ce jour de la petite phrase du Pape, et c'est beaucoup ; c'est toute une révolution exégétique.

Le P. Delattre a la manie de vérifier les textes, et ce n'est point inutile. Après avoir étudié de très près l'encyclique et l'interprétation du P. Lagrange, il nous dit : Cette interprétation est à contre-sens ; le Pape a entendu les choses de tout autre façon, et la preuve en est dans la suite de son texte, spécialement dans sa déclaration si nette sur l'incompatibilité de l'inspiration avec la moindre erreur, non seu-

lement dans les choses de foi et de mœurs, mais dans tout le contenu biblique.

Ces mots *hœc ipsa deinde* se rapportent à tout l'ensemble des considérations précédentes. Ils signifient d'abord qu'il faut défendre la vérité des Ecritures sur le terrain des sciences connexes, y compris l'histoire, comme sur le terrain des sciences naturelles. Et les moyens indiqués dans la phrase suivante nous éloignent singulièrement du système des apparences historiques : le premier de ces moyens, c'est de nous mettre en garde contre les hommes qui accordent crédit absolu aux monuments de l'histoire profane et n'ont que défiance pour les livres saints.

Pas le moindre mot ne se lit dans l'Encyclique, concernant les prétendues apparences historiques. Le système n'était point encore inventé : le Pape n'y pensait certainement pas et, s'il l'eut connu, il l'aurait condamné.

Tel est dans ses lignes générales l'argument du P. Delattre ; on ne s'attend pas sans doute à ce que je le reproduise ici tout entier. C'est dans l'ouvrage même qu'il faut le lire.

Un second argument porte sur l'interprétation que l'on a donnée de certains passages de saint Jérôme, de saint Augustin, de saint Grégoire de Nysse... Le P. Delattre nie de nouveau l'exactitude de cette interprétation. Pour éclairer les textes que l'on allègue, il a collectionné dans les œuvres de Jérôme et des autres de nombreux passages contenant la même

doctrine avec des explications plus amples. Tout le chapitre II — et il va de la page 52 à la page 142 — est consacré à ce travail. A ne considérer que les titres des paragraphes, le P. Delattre recherche la vraie pensée de saint Jérôme dans ses commentaires sur Jérémie, sur Ezéchiel, sur saint Matthieu, dans son livre contre Helvidius... il y montre l'accord entre saint Jérôme et saint Augustin...

Voici le parti que l'on a tiré de quatre lignes de saint Jérôme : on jugera du reste par cet exemple : « C'est l'usage de l'Ecriture, dit le Docteur, que l'historien rapporte l'opinion commune, telle qu'on l'admettait généralement de son temps. » Ailleurs Jérôme répète la même observation : « On raconte beaucoup de choses dans les Ecritures sacrées selon l'opinion de ce temps auquel se rapportent les faits, et non seulement ce qui était en réalité. » Le P. Lagrange tire de ces textes la conclusion suivante : « Il en résulte cette théorie, que les écrivains sacrés parlent selon les apparences. Elle est traditionnelle. Il n'y a qu'à l'appliquer aux cas particuliers selon les exigences de la critique. » Dom Samders, écho du Père Lagrange, dit de son côté :

« Saint Jérôme a donc cru que les historiens sacrés ont raconté bien des faits tels que la tradition populaire les admettait, sans se préoccuper de leur authenticité. »

Pardon, c'est tout le contraire qui est vrai. Aux endroits mêmes où il formulait cette loi de l'histoire, de raconter selon l'opinion du vulgaire, saint

Jérôme fait observer que les Ecritures démentent cette opinion, quand elle est fausse. Ainsi dans son livre contre Helvidius (P. L. tome XXIII, col. 187), après avoir rappelé l'opinion des juifs, regardant saint Joseph comme le père du Sauveur, ce que constatent les Evangélistes, Jérôme a bien soin de mentionner le correctif apporté par ces mêmes Evangélistes : *Evangelistæ patrem Joseph dicunt... Non quod, ut superius indicavi, vere pater fuerit Salvatoris ; sed quod...*

Le Docteur « scripturaire », comme on l'appelle, fait une remarque analogue en son commentaire sur Jérémie (P. L. tome XXIV, col. 353), où il disserte longuement pour prouver qu'Ananie, prophète de Gabaon, n'était aux yeux de Jérémie qu'un faux prophète, en dépit de l'opinion populaire.

Au jugement de Jérôme, la loi de l'histoire, pour les écrivains sacrés, était de raconter les choses selon l'opinion populaire, mais en indiquant leur fausseté chaque fois que besoin est.

Je me borne à ces observations, sur les deux premiers chapitres du P. Delattre. Qu'on me pardonne la comparaison ; ils ressemblent assez à deux grosses torpilles, placées sous ce beau bateau, construit avec beaucoup d'habileté et de soin, qui s'appelle « la méthode historique ». Cette dernière est-elle en pièces, comme le *Petropawlosk* des malheureux Russes ?

D'autres, plus habiles, nous le diront ; en tout cas, il n'y aura point mort d'homme. Tenons pour cer-

tain cependant que, grâce à l'intervention du P. Delattre, la question de la méthode historique n'est plus dans son état antérieur; elle est plutôt à reprendre de fond en comble. A moins de réfuter et de mettre en pièces les deux chapitres du docte jésuite, il ne sera plus permis de nous dire que la susdite méthode est traditionnelle, sous prétexte qu'elle s'appuie sur l'encyclique *Providentissimus Deus* et sur saint Jérôme. Celui-ci semble avoir pris à tâche de contredire à l'avance, dans une page curieuse que le P. Delattre appelle le *Credo exégétique* de l'illustre Docteur, toutes les conclusions et applications de la *Méthode*, et, en particulier, le chapitre VI du P. Lagrange : *L'histoire primitive.*

« Quod autem dico tale est : Credit quispiam in conditorem Deum : non potest credere, nisi prius crediderit de sanctis ejus vera esse quæ scripta sunt : Adam a Deo plasmatum, Evam ex costa illius et latere fabricatam, Enoch translatum, Noe naufrago solum orbe servatum ; quod primus Abraham de terra sua et cognatione jussus exire, circumcisionem quam in signum futuræ prolis acceperat posteris dereliquit : quod Isaac oblatus victima sit, et pro illo aries immolatus coronatusque sentibus passionem Domini deformavit ; quod Moyses et Aaron decem plagis Œgyptum affixerint ; quod ad vocem Jesu filii Nave precesque steterit sol in Gabaon et luna in valle Ailon... Hæc et cætera quæ de sanctis scripta sunt, nisi quis universa crediderit, in Deum sanctorum credere non valebit : nec adduci ad fidem

veteris Testamenti, nisi quœcumque de patriarchis et prophetis, et aliis insignibus viris narrat historia comprobarit : ut ex fide legis ad fidem Evangelii, et justitia Dei in eo reveletur ex fide in fidem, sicut scriptum est : justus autem ex fide vivit. »

Ainsi parlait le Docteur « scripturaire », en son commentaire de l'*Epître à Philémon* (Migne, P. L., t. XXV, col. 608).

Qui peut soutenir après cela qu'il eût pratiqué la « méthode historique » comme on le fait de nos jours?

*
* *

Avant d'en venir aux applications de la méthode historique aux parties principales de la Bible, le P. Delattre résume et apprécie un plaidoyer belge en faveur de la susdite méthode. L'auteur de ce plaidoyer est le bénédictin Léon Sanders dont l'érudition est bien connue. Mais quand l'érudition se met au service d'une thèse insoutenable, elle trouve en elle-même des moyens de se tromper d'autant plus nombreux et plus efficaces qu'elle est plus étendue. Il y a plus ; sous l'empire de la thèse à établir et de l'érudition ainsi exploitée, le jugement lui-même se fausse dans les esprits naturellement les plus droits. Cette déviation ne se serait-elle point produite dans le cas présent ? Le lecteur en sera juge.

Au dire de Dom Sanders, « Jérémie (1), aurait accordé à Ananie le titre de prophète, par ménagement

(1) Chap. XXVIII.

pour les Juifs que ses mensonges avaient séduits ».

Sur quoi le P. Delattre demande à Dom Sanders de qui il le tient, comment il a appris qu'Ananie était, non un vrai, mais un faux prophète, si ce n'est de Jérémie en personne? Il faut donc que celui-ci s'en soit expliqué assez nettement, sans trop craindre de déplaire aux Juifs. Et de fait, Jérémie malmène assez rudement cet Ananie auquel il prédit une mort prochaine, qui arriva le septième mois de cette même année. Le P. Delattre fait remarquer à quelles conclusions on aboutit : Jérémie aurait sans doute eu les mêmes ménagements et de plus grands encore envers les Edomites, les Moabites, les Ammonites et autres païens moins coupables que les Juifs, lorsqu'il leur disait (1) : *Nolite audire prophetas vestros;* en effet, il appelle prophètes, comme Ananie, ceux qui les séduisaient. Mais en même temps il ordonne de ne les point écouter, parce qu'ils prophétisaient le mensonge, *quia mendacium prophetant*. Singulière manière de ménager et les prophètes séducteurs et même les peuples séduits!

La Bible dit souvent en parlant des idoles : *Dii*, sans ajouter aucune épithète; est-ce par ménagement pour les faux dieux ou eurs adorateurs?

Mais il est inutile d'insister : passons aux égarements de l'érudition. Dans les *Quæstiones hebraicæ*, P. L. x, t. XXIII, col. 1001 et 1002, saint Jérome se livre à une dissertation assez ongue sur les versets

(1) Chap. XXVII.

26 et suivants du chap. XLVI de la Genèse. Il s'agit d'expliquer les écarts de chiffres qui existent entre le texte hébreu et celui des Septante, relativement aux descendants de Jacob qui entrèrent avec lui en Egypte; le texte hébreu dit 66 et les Septante 75. Jérôme fait remarquer que les Septantes ont fait entrer dans leur total quelques-uns des fils de Joseph, nés en Egypte.

Ce qui complique cette difficulté qui a donné matière à bien des déclamations, c'est que saint Etienne, résumant l'histoire d'Israël dans son fameux discours, reproduit le chiffre des Septante; et saint Luc a inséré le tout au livre des *Actes*, VII, 14.

A cette occasion, Jérôme remarque que les apôtres et les hommes apostoliques, s'adressant aux Gentils, se servaient le plus souvent du témoignage des Septante qui étaient répandus parmi eux. *His testimoniis plerumque abutuntur quæ jam fuerant in gentibus divulgata.* Pour le cas présent il donne un autre motif encore de l'usage des Septante : saint Luc, d'après quelques-uns, n'aurait pas su l'hébreu.

Dom Sanders tire de tout ceci une conclusion vraiment stupéfiante : « Saint Jérôme, écrit-il, a donc cru, c'est incontestable, que les historiens sacrés ont raconté bien des faits tels que la tradition populaire les admettait, sans se préoccuper de leur authenticité ».

Mais non, Révérend Père, il ne s'agit pas du tout ici de la *tradition populaire*, au sens habituel du mot; mais du témoignage des Septante « *quæ jam*

fuerant in gentibus divulgata ». C'est un *quiproquo* que vous faites là.

Et une fois lancé, le docte exégète ne s'arrête plus; il en arrive à des affirmations comme celle-ci: « Appliquons maintenant ce principe — le quiproquo — aux premiers chapitres de la Genèse: Moïse a voulu consigner dans ce livre l'histoire de l'origine du monde et du genre humain. Or, à l'époque où Moïse écrivait, on connaissait encore bien le fait de la création, quant au fond, mais il est facile de comprendre que, par la suite des âges, plus d'une légende était venue s'y ajouter. L'écrivain sacré intercala donc dans son récit certaines circonstances empruntées aux *traditions qui avaient cours parmi ses contemporains*, quoiqu'elles ne fussent pas toujours conformes à la vérité. Il agit de la sorte pour être plus facilement compris du vulgaire, et afin que la masse du peuple reçût plus docilement ses instructions, donnant ainsi à l'histoire du monde la forme de son temps. »

Nos lecteurs se rappellent l'origine de toute cette argumentation qui tombe absolument à faux. Il ne s'agissait en effet que des auteurs du Nouveau Testament — et en particulier de saint Luc — qui employaient les Septante, *testimonia in gentibus divulgata.* Comment conclure de là que des fables ont pu être introduites dans la Genèse par Moïse en personne? Cherchez d'autres bases à vos arguments; répétez, si vous voulez, les prétendus principes que vous avez déjà prêtés à saint Jérôme: mais re-

noncez à vous appuyer sur le passage en question.

Nous dépasserions les limites que nous nous sommes prescrites, si nous examinions les applications de la méthode historique aux différentes parties de la Bible. Le P. Delattre y consacre trois chapitres qui demandent à être étudiés de très près. Le plus important, au point de vue doctrinal, est celui où l'auteur critique les deux notions de la Divinité que les partisans de la « méthode » ont cru trouver dans la Genèse : le Jahvé primitif et l'Elohim de l'Hexaméron. Et à ce propos vient la question délicate des anthropomorphismes divins, particulièrement dans les premiers chapitres génésiaques. C'est là, croyons-nous, de la bonne exégèse catholique, chose assez rare en ce siècle de criticisme outrancier.

Signalons encore la question anthropologique, résumée dans le paragraphe : L'homme dans la Genèse jusqu'à Abraham.

Ce qui empêchera la méthode historique de s'acclimater parmi nous, même à propos de l'Ancien Testament, c'est qu'elle se heurtera de plus en plus à la dogmatique du Nouveau. Si je ne me trompe, cette dogmatique en est déjà ébranlée. Le P. Delattre le démontre dans les deux derniers chapitres de son excellent livre, chapitres qui m'ont semblé, je l'avoue, beaucoup trop courts, vu les graves questions qu'ils soulèvent. Au lieu de les résumer, qu'on me permette d'en dégager une leçon que les derniers événements exégétiques ont rendue singulièrement nécessaire. Le plus triste de ces événements, au

point de vue qui nous occupe, c'est la publication du *Quatrième Évangile* de M. Loisy. La théorie de ce dernier ne se rattacherait-elle pas à celle du R. P. Lagrange et de Dom Sanders, si bien analysée et appréciée par le P. Delattre ?

*
* *

Une remarque préliminaire me semble indispensable : ce serait une grande injustice de rapprocher, sans explication ni réserve, l'œuvre du P. Lagrange de celle de M. Loisy. Le docte dominicain s'est toujours montré très soucieux de sauvegarder la dogmatique révélée dans la Bible ; et quand M. Loisy eut publié son triste ouvrage, *L'Évangile et l'Église*, où nos dogmes sont tous ou presque tous ébranlés dans leurs fondements scripturaires, le P. Lagrange fut le premier à protester dans la *Revue biblique*, et sa protestation était fortement motivée. Le livre de l'audacieux exégète y était disséqué aux plus mauvais endroits et jugé comme il mérite de l'être.

Même dans le livre que le R. P. Delattre analyse et juge à son tour, le P. Lagrange met absolument hors du débat le dogme du péché originel, tel que l'Église l'enseigne. Ce que l'auteur de la « méthode » entend toucher exclusivement, c'est le côté historique de la Bible ; et encore reconnaît-il volontiers qu'il y a, dans le livre sacré, de l'histoire vraie, mais il la réduit considérablement, sans compter qu'elle s'y trouve mêlée à beaucoup de fables. Une question

très grave se pose dès lors : Cette méthode n'ébranle-t-elle pas l'historicité du Nouveau Testament comme de l'Ancien et, par le fait même, n'en compromet-elle pas la partie dogmatique? A mon avis cela ne fait aucun doute, et j'en veux redire ici les raisons.

M. Loisy, dans son *Quatrième Évangile*, a poussé à toute extrémité la méthode que le P. Lagrange applique, avec discrétion, à l'Ancien Testament. Il n'y aurait en saint Jean aucune partie vraiment historique; tout y est arrangé, nous dit-on, ou inventé en vue de la thèse doctrinale de l'auteur. Prenons comme exemple les faits miraculeux qui sont au nombre de sept : le changement de l'eau en vin à Cana, la guérison du paralytique à la piscine de Bethsaïda, celle du fils d'un officier du roi Antipas, la multiplication des pains au désert, la marche de Jésus sur les eaux du lac dans la nuit suivante, enfin la guérison de l'aveugle-né et la résurrection de Lazare. Au dire de M. Loisy, aucun de ces miracles ne s'est réalisé.

Tous ont été inventés par Pseudo-Jean pour symboliser, chacun, un point de doctrine; pour le mieux faire comprendre en le présentant sous la forme d'un fait concret. Le miracle de l'aveugle-né par exemple représente à merveille l'action de la foi, illuminant l'âme humaine ou, si l'on veut, le genre humain, aveugle spirituel, sorti d'un couple déchu. Le symbolisme est aussi évident pour la résurrection de Lazare; c'est l'âme qui ressuscite et est revivi-

fiée par la grâce, comme l'intelligence a été éclairée par la foi.

Remarquons bien que les exégètes catholiques ne nient pas du tout la relation symbolique entre ces deux miracles en particulier et la vérité doctrinale que le Christ voulait mettre en lumière. C'est lui-même qui établit ce symbolisme et nous en montre tout le sens; il a opéré le miracle pour préparer et exprimer, si l'on tient à ce mot, le point de doctrine qu'il voulait graver dans les imaginations et dans les esprits.

Mais cela ne nous empêche nullement d'affirmer la réalité du fait miraculeux, comme la base qui porte tout; or, M. Loisy la détruit sans l'ombre d'un motif, à l'encontre de tous les textes, dont le sens est aussi incontestable que l'authenticité.

C'est ici qu'il faut admirer les ressources, j'allais dire, les perfides roueries de la méthode : tout n'est pas faux cependant, assure-t-on, dans les récits de ces miracles ; bien au contraire, les éléments qui les constituent sont très réels puisqu'ils ont été empruntés aux synoptiques. Pseudo-Jean est allé les y chercher, il les a rapprochés et ordonnés en vue du but qu'il voulait atteindre ; il les a fait entrer dans des cadres fictifs, il est vrai, mais en respectant en une certaine mesure leur réalité.

Deux de ces miracles se trouvaient déjà dans les synoptiques ; il n'y eut qu'à modifier quelques-unes de leurs circonstances, et ce fut chose facile. La résurrection de la fille de Jaïre et du fils de la veuve

de Naïm éveilla l'idée de celle de Lazare. Les aveugles de Jéricho amenèrent l'histoire de l'aveugle-né. Que de paralytiques le Sauveur avait déjà guéris d'après les synoptiques avant celui de Bethsaïda ! On identifie la guérison du fils de l'officier du roi avec celle du serviteur du centurion romain. Le miracle qui coûta le plus à constituer avec les éléments synoptiques fut celui de Cana ; il fallut recourir à toutes les scènes où il est question d'eau, de vin, d'urnes, de festin, d'époux, pour faire entrer toutes ces idées, en les modifiant, dans cet admirable petit récit de dix versets. M. Loisy y a vu, après tous les exégètes rationalistes, une allégorie de fantaisie pure, la substitution de l'Evangile à la loi, de la coupe eucharistique au baptême de Jean.

Nous avons dans ces quelques lignes toute la théorie de M. Loisy. Mais n'a-t-elle pas de singulières affinités avec celle du P. Lagrange ? D'après cette dernière, les différents rédacteurs de la Genèse ont pu faire entrer, dans leurs textes inspirés, des fables, des légendes, pour ce seul motif qu'elles étaient ainsi racontées sous la tente des nomades. Quelle part de vérité y a-t-il dans ces fables ? les écrivains sacrés n'ont pris aucun souci de nous le dire ; qu'importe à la vérité religieuse qui n'y est en rien intéressée ?

D'après M. Loisy, Pseudo-Jean a fait entrer dans des récits fictifs des éléments plus sûrs et meilleurs, puisqu'ils étaient empruntés aux synoptiques. De plus, l'auteur du quatrième Evangile les a arrangés dans le but de servir la vérité religieuse. Ici encore

il y a progrès. Si la première opération, l'insertion de légendes dans la Genèse, est conciliable avec l'inspiration de ce livre, pourquoi la seconde ne le serait-elle pas? Je parle de l'insertion d'éléments synoptiques dans des narrations fictives, en ce sens qu'elles nous donnent, comme réelles, des scènes qui n'ont jamais existé.

Mesurons bien les conséquences. En saint Jean, comme dans bien des pages de la Bible, l'histoire et le dogme sont tellement entrelacés qu'on ne touche point à l'une sans compromettre l'autre. Si l'auteur du quatrième Evangile en a pris ainsi à sa fantaisie avec les faits, les modifiant ou même les inventant au bénéfice de sa thèse, pourquoi n'aurait-il pas traité d'après le même procédé les discours de Jésus? Nous connaissons tout ce que l'exégèse protestante a débité à ce sujet, ce que trop de prêtres catholiques répètent aujourd'hui et tiennent pour le dernier mot de la science.

Le P. Lagrange n'en est point là certainement; mais son système y conduit, et même je ne vois pas comment il arrêtera ses trop audacieux disciples dans le chemin où ils se précipitent. Le P. Delattre a extrait de la *Méthode historique* une page qui me semble bien malheureuse : « L'exégèse chrétienne a d'abord été créatrice. C'est celle des Juifs au temps de Notre-Seigneur, c'est la méthode que saint Paul leur a empruntée. Elevé aux pieds de Gamaliel, ce serait lui faire injure que de penser qu'il n'en a pas retenu les leçons. On la nommait le *midrach* ou la

recherche. Par sa signification, ce mot indique plutôt une enquête qu'une exposition, ou, comme nous disons, en empruntant un terme grec, une exégèse. Nous cherchons à comprendre le texte ; on lui demandait ce qu'il ne donnait pas d'abord ; on fouillait plus bas que la lettre ; on combinait les textes pour interpréter un mot par le sens qu'il avait ailleurs ; quand les textes ne suffisaient pas, on recourait à l'allégorie qui *devenait le sens voulu de Dieu en première ligne.* »

Je le sais, il s'agit dans ce passage de l'exégèse de l'Ancien Testament et de la façon dont l'entendait saint Paul, assez ferme et assez courageux contre les préjugés judaïques cependant. Mais pourquoi saint Jean n'aurait-il pas entendu et transformé de la même manière, par une exégèse créatrice, les discours du Maître ? Et dès qu'on admet, en une proportion quelconque, la puissance créatrice, quelle limite lui imposera-t-on ? Où s'arrêtera-t-elle ? C'est alors que l'allégorie deviendra *le sens voulu de Dieu en première ligne ;* et le mauvais livre de M. Loisy sur le quatrième Evangile est à l'avance justifié.

N'est-ce point ce qu'a voulu dire M. Venard dans sa « Chronique biblique », très audacieuse, du 1er juin 1904 ? (*Revue du clergé français*). « On pourrait concevoir que, sinon un disciple immédiat de Jésus, du moins un écrivain de la seconde ou troisième génération chrétienne, ait ainsi retouché les données de la tradition synoptique et même imaginé des tableaux symboliques, d'où se dégagerait une figure

du Christ qui, pour n'être pas strictement historique, n'en serait pas moins en un certain sens plus vraie que l'histoire elle-même... Le caractère inspiré du quatrième Evangile ne saurait lui-même être une objection absolue contre cette hypothèse : *Qu'on songe seulement à l'Ancien Testament* où figurent des écrits appartenant à tous les genres littéraires, et où a pris place en particulier une fiction allégorique telle que le Cantique des Cantiques. »

J'admire ce rapprochement entre le Cantique et les récits de saint Jean ; pas n'est besoin cependant d'exégèse créatrice pour découvrir l'allégorie dans le premier cas ; mais elle devient très nécessaire pour porter, dans la partie narrative du quatrième Evangile, l'allégorisme à la façon de M. Loisy.

A mesure que se dégageront les conséquences extrêmes de la méthode historique, elles heurteront plus violemment notre dogmatique la mieux définie, et seront dès lors démontrées fausses et insoutenables ; la méthode en sera atteinte et finira par être condamnée par ceux-là mêmes qui l'ont créée et soutenue jusqu'ici. Non, ce n'est pas dans ce sens que peut progresser l'exégèse catholique, mais bien en revenant à une notion plus saine de l'inspiration, inconciliable avec toutes ces fables ou légendes aux apparences historiques. Il faudra reconnaître que ce qu'a dit l'écrivain sacré, — et toujours il a voulu dire quelque chose, — est l'exacte vérité.

Mais en quantité de textes que l'Eglise n'interprète point, qu'a-t-il voulu dire ? Voilà où les divergences

renaîtront sans cesse et seront d'ici à longtemps, peut-être à toujours, très légitimes. Le P. Delattre, qui n'est ni outrancier, ni réactionnaire, le comprend ainsi ; ce qu'il insinue sur les jours génésiaques, par exemple, montre qu'il est bien loin de se river aux opinions usées des anciens exégètes.

Un vaste champ reste donc ouvert aux savantes et laborieuses investigations des hébraïsants et des orientalistes de valeur, comme les PP. Delattre et Lagrange, que nous entendons toujours avec plaisir.

Nota. — Le protestantisme libéral, on le sait, pénètre au sein du clergé catholique non seulement par la voie exégétique et critique, mais encore par la voie philosophique et théologique.

Le *Bulletin de Toulouse* (juin 1903) analyse sous ce titre : *Un nouveau manifeste catholique d'agnosticisme*, un opuscule publié sous le voile d'un pseudonyme, par un prêtre anglais. C'est, nous dit-on, un compendium de théologie agnostique et symboliste. A en juger par l'analyse qui nous en est donnée, j'y verrais la quintessence de la dogmatique négative, professée par les protestants libéraux. M. Franon, le rédacteur du *Bulletin*, en fait bonne et prompte justice. Prétendre que l'Eglise acceptera jamais de pareilles doctrines, comme une adaptation nécessaire du christianisme à l'esprit moderne, c'est rêver l'impossible. Il ne resterait plus à l'Eglise elle-même qu'une seule issue ; ce serait de se fondre dans l'immense amalgame de toutes les sociétés religieuses, que se proposaient les organisateurs *pro-*

testants du congrès de Chicago. (Voir à ce sujet le livre de M. Bonet-Maury). Ce congrès pourrait être considéré alors comme le premier concile œcuménique de ce que l'on appelle déjà le catholicisme de l'avenir. Mais la religion de Jésus-Christ aurait vécu. Grâce à Dieu, nous n'en sommes pas là.

CHAPITRE SEPTIÈME

NOTRE SITUATION EXÉGÉTIQUE DEPUIS LES DÉCRETS DU SAINT-OFFICE (DÉC. 1903).

I

La Bible, la Science et la Foi.

Une expérience quotidienne nous apprend que les disciples vont habituellement plus loin que leurs maîtres, surtout lorsque ces disciples sont, comme dans le cas présent, des esprits inquiets, agités et impuissants. Le plus extravagant est le mieux écouté : les autres répètent ses propos comme autant d'oracles : ils se grisent de leurs propres déclamations et s'abandonnent à une sorte de délire contagieux. Tel est le spectacle que nous donne l'école novatrice depuis le mois de décembre dernier.

La condamnation des ouvrages de M. Loisy a beaucoup gêné ses disciples, en dépit des moyens inventés

pour en affaiblir la portée. Il était grand temps qu'elle se produisît; sans elle, je ne sais vraiment ce que l'on n'eût pas nié au nom de la nouvelle exégèse, quitte à affirmer tout le contraire au nom d'une foi de pur sentiment, dépourvue de toute base rationnelle et scripturaire. On a senti depuis qu'il était prudent et même nécessaire de garder une certaine mesure, du moins en ce qui concerne la partie dogmatique de la Bible. Mais restait la partie historique; les novateurs se sont rejetés sur cette dernière, avec une frénésie redoublée, et l'ont mise en pièces.

Nul ne s'y est employé avec plus d'ardeur que M. Naudet, dans une double série d'articles, publiés par la *Justice sociale*, sous ce titre : *La Bible, la Science et la Foi*. La première série contient au moins vingt articles; la seconde, en cours de publication, menace d'en compter autant.

L'exégèse de M. Naudet, parfaitement ignorante des questions qu'elle aborde, est assez simpliste : quand elle a reconnu l'inspiration même verbale et la canonicité des textes bibliques, elle se croit tout permis. Le reste nous appartient, s'écrie M. Naudet : authenticité historique, noms des auteurs, dates des livres et surtout leur interprétation en tout ce qui est historique. Et il faut voir ce qu'il en tire.

« Vous me demandez, écrit-il, jusqu'où l'on peut « aller sans se mettre en contradiction avec la doc- « trine — concernant l'historicité des livres saints. — « On peut aller fort loin, mon cher ami, et je ne « crois pas que l'on puisse vous condamner si vous

« admettez avec certains exégètes que, jusqu'à « Abraham, hormis l'enseignement moral et reli- « gieux, on ne démêle à peu près rien dans la nuit « de l'histoire ; que d'Abraham à Moïse on se trouve « en présence de récits légendaires qui se répétaient « sous les tentes des nomades en perpétuelles mi- « grations. Vous pouvez croire que Moïse et les épi- « gones (?) représentent la période de formation, « quelque chose comme l'épopée populaire, l'*Iliade* « ou la *Chanson de Roland* du peuple hébreu, et que « c'est seulement à partir de David et des prophètes « que nous entrons dans l'histoire. »

A propos des écarts de chiffres entre le Livre des Rois et les Chroniques, écarts que tout le monde estime être des erreurs de copistes, M. Naudet écrit : « L'auteur a mis là ces chiffres contradictoires, pro- « bablement parce qu'il les avait sous la main, sans « s'inquiéter de la non-concordance, la critique his- « torique ayant peu de prise sur un cerveau orien- « tal; et comme ces chiffres n'importaient en aucune « façon à l'enseignement religieux, Dieu les a laissé « passer. » (1)

Dieu a laissé passer! Voilà comment M. Naudet conçoit l'inspiration. Le dogme du péché originel est étroitement uni à la véracité de cette Genèse, si allègrement sacrifiée comme légendaire; notre exégète improvisé n'en a cure ; il n'en parle même pas.

En revanche, il est assez explicite sur le dogme de

(1) Art. du 23 janvier 1904.

la création : « Rappelez-vous, écrit-il, le premier « chapitre de la Genèse et dites-moi si vous pouvez « y trouver la création « ex nihilo ». Il est évident « que l'explication traditionnelle est un développe- « ment « légitime » du texte primitif, mais il est « non moins évident que le texte est « dépassé (1). »

Comment le développement est-il légitime, si le texte est dépassé? Un développement tire du texte ce qui y est, mais n'y ajoute rien d'essentiellement nouveau ; il ne crée point, mais rend explicite ce qui auparavant ne s'apercevait peut-être pas. D'après la Genèse de M. Naudet, Dieu ne serait que l'arrangeur mais non le créateur de l'Univers ; il en aurait mis en ordre les éléments premiers, qui auraient subsisté en dehors de lui et sans lui.

Et vingt fois de suite M. Naudet refait le même article, avec quelques variantes ; il amalgame de la même manière dates, auteurs et sens des textes. Voici par exemple ce qu'il nous redit le 13 août : « Plusieurs Pères et toute une école d'exégètes regar- « dent comme symboliques — lisez légendaires — « les onze premiers chapitres de la Genèse. Sous, « l'histoire d'Abraham se cache une migration de « tribu ou de race. L'histoire de Joseph vendu par « ses frères et de Moïse sauvé des eaux n'a aucun « caractère historique. Les monuments de l'an- « cienne Égypte n'ont conservé aucun souvenir des « dix plaies et du passage de la mer Rouge qui

(1) Art. du 31 janvier.

« certes, étaient de nature à se graver dans les sou-
« venirs, tandis que d'autres faits sans importance
« nous ont été soigneusement conservés... Ce que
« nous pouvons dire toutefois, c'est que les historiens
« sérieux, croyants ou non, s'accordent pour recon-
« naître le séjour des Hébreux en Égypte. » Témoin, Maspéro.

Le 30 juillet M. Naudet avait fait les constatations suivantes :

« Le Pentateuque n'est pas de Moïse. La critique
« littéraire nous apprend comment on peut, en
« comparant les formes littéraires, le dater et, par
« suite, en tirer des conclusions touchant son histo-
« ricité. Il suffit de comparer la langue du Penta-
« teuque à celle des Psaumes ou des Juges. On
« constate facilement que la langue du Pentateuque
« est *plus moderne*. De même si vous comparez un
« discours de Lacordaire et de Mascaron.

« Ainsi donc le Pentateuque est du huitième siècle
« avant Jésus-Christ. Le prophète Daniel pourrait
« bien n'avoir jamais existé comme personnage
« historique. Son œuvre, celle du moins qu'on lui
« attribue, devrait, disent certains, être ramenée
« jusqu'à la période machabéenne, aux environs de
« 170 avant Jésus-Christ. »

Ailleurs, M. Naudet nous a appris, *toujours d'après certains*, que Isaïe et Jérémie n'ont écrit que quelques pages des prophéties qui portent leur nom. En tout ceci, le directeur de la *Justice Sociale* semble avoir copié la petite *Histoire Sainte* que le

pasteur Kœnig vient de publier. Quoi qu'il en soit, cette Bible ainsi défaite, désarticulée et comme désossée, où rien ne tient plus, a un inconvénient très grave auquel M. Naudet n'a pas songé ; elle ne peut plus porter la dogmatique révélée qui s'écroule par là même.

Quelle autorité ce Pentateuque du huitième siècle avant Jésus-Christ peut-il bien avoir pour témoigner de la création du monde et de l'homme qu'on pourrait lire, nous dit M. Naudet, dans la mythologie du dieu Phtah ? Et surtout que peut-il nous dire de l'Eden, de la chute adamique et de l'état surnaturel dont elle fut précédée, si les *onze premiers* chapitres de la Genèse sont tous *symboliques ou légendaires?* Où a-t-il pris ce qu'il nous raconte, ce Pentateuque du huitième siècle? Dans des traditions primitives dont on ne trouverait aucune trace au cours des siècles précédents.

Que devient le prophétisme, si Daniel n'a jamais existé et si Isaïe et Jérémie n'ont écrit que quelques pages de leurs prétendues œuvres? Le Messianisme chrétien et universaliste reposait à la fois sur ces prophéties et sur les bénédictions patriarcales ; celles-ci sont emportées évidemment avec les récits historiques dans lesquels elles étaient encadrées, récits que l'on nous dit être de pures légendes. Et c'est sur ce monceau de ruines que l'on prétendrait édifier la dogmatique du Nouveau Testament ?

Qu'on veuille bien le remarquer, M. Naudet se contente d'affirmer; il ne prouve rien, ne démontre

rien. De plus, il entasse parfois dans la même phrase dix questions différentes, dont chacune exigerait, pour être exposée un peu sérieusement, tout un volume. Où M. Vigouroux écrit 600 pages, M. Naudet formule cet oracle, dernier mot de la « Science » : *Le Pentateuque n'est pas de Moïse; il date du huitième siècle avant Jésus-Christ. Sa langue est plus moderne que celle des Juges et des Psaumes.*

« Certaines particularités grammaticales, écrit M. Vigouroux, des archaïsmes et des locutions, introuvables ailleurs, démontrent l'antiquité du Pentateuque. Les Juges sont remplis du Pentateuque; on y lit des passages entiers de l'Exode et même du Deutéronome. Moïse est le père de la poésie hébraïque ; les Psaumes sont tout imprégnés de la loi. » Suivent cent références du docte sulpicien, que nous ne saurions reproduire ici (Voir *La Bible et les découvertes modernes*, t. I, p. 183 et suiv. ; *Manuel biblique*, t. I, p. 330 et suiv. ; *La Bible et la critique*, t. III.) Mais à quoi bon discuter avec M. Naudet qui ignore à peu près tout, de ces questions? Je veux cependant lui soumettre un petit problème de critique littéraire, relativement à l'antériorité de Mascaron sur Lacordaire. Je suppose qu'un lettré réédite aujourd'hui Mascaron, en remplaçant certaines expressions vieillies par des locutions tout à fait modernes, avec des modifications orthographiques que l'Académie a tout récemment consacrées.

Dans mille ans, un philologue ne pourrait-il démontrer que le susdit Mascaron a été réellement

postérieur à Lacordaire? Et la preuve apodictique, dirait-il, ce sont ces détails orthographiques, qui sont absolument introuvables dans la littérature française avant le vingtième siècle.

Moïse est bien vieux; il a eu bien des éditeurs dont l'un, assez connu, s'appelait Esdras. Ce dernier n'aurait-il point pratiqué sur le Pentateuque quelques modifications analogues à celles de l'éditeur supposé de Mascaron? En quoi cela entamerait-il l'uathenticité du Pentateuque? Qu'en pense M. Naudet? Au lieu d'y réfléchir, il continuera de trancher à la diable ces questions dont la complexité déconcerte parfois les spécialistes eux-mêmes. Si du moins elles ne touchaient pas de si près à nos dogmes!

Le Nouveau Testament n'est pas plus respecté que l'ancien par M. Naudet. On ne me croirait pas, si je ne citais ses textes. Voici ce qu'il écrit dans la *Justice Sociale* du 20 août 1904 :

« Ne perdons jamais de vue que les Évangiles sont « beaucoup plus un guide du prédicateur qu'un tra- « vail d'historien... Nous n'avons de la naissance « de Jésus-Christ que quelques traits isolés et « *regardés par plus d'un comme discutables*. Quand « ils rapportent les *discours du Sauveur*, les synop- « tiques paraissent avoir moins en vue l'*exactitude* « historique que l'édification religieuse; et lorsque « l'on voit par exemple, chez Matthieu et chez Luc, « la même parabole rapportée de deux façons fort « différentes, n'est-on pas autorisé à conclure que

« *la parole* du Maître a été l'objet *d'une certaine* « *idéalisation;* soit que cette idéalisation pro- « vienne des écrivains eux-mêmes, soit qu'elle « provienne de la tradition dans laquelle ils ont « puisé. »

Il y a dans ce passage la négation de la *véracité historique et doctrinale* des Évangiles synoptiques. La véracité *historique* n'existe plus, même en ce qui concerne les faits connexes au dogme le plus fondamental, la naissance du Sauveur.

Je crois même que la pensée de M. Naudet s'étend ici à tout l'Évangile de l'Enfance. Quels sont ces « traits discutables aux yeux de plus d'un », et sans doute de M. Naudet? Est-ce l'adoration des Mages ou l'Annonciation elle-même, en d'autres termes, l'Incarnation? Voilà deux traits, l'un postérieur, l'autre antérieur à la naissance; tous deux nous arrivent sous la *triple* garantie de la *sincérité* de l'historien, de son *inspiration* et de l'*autorité* de l'Église. Si vous niez l'adoration des Mages, pourquoi ne pas nier l'Incarnation? Et alors tout le Christianisme s'écroule. M. Naudet y arrive par une autre voie, en ruinant la *véracité doctrinale* des évangiles.

En effet, « *la parole* du Maître a été, nous dit-il, « de la part des évangélistes ou de la tradition ou « catéchèse apostolique, — ce qui serait pire encore, « — l'objet d'une *certaine* idéalisation. » Quelle idéalisation? Toujours la même imprécision et le même vague dans la rédaction de cet exégète improvisé! Est-ce l'idéalisation de M. Loisy, celle qui

aurait fait du doux Rabbi de Galilée, de ce Messie juif rêvant un royaume eschatologique qui n'est jamais venu, ne songeant même pas à fonder l'Église, le « Christ glorieux » inventé par saint Paul ou le « Verbe Incarné », créé par Pseudo-Jean? C'est là une *certaine* idéalisation, et si M. Naudet ne va pas jusqu'à cet excès, qui empêchera les jeunes lecteurs de *la Justice sociale* d'y sauter d'un seul bond?

Un peu plus loin, le directeur de la *Justice sociale* formule la même thèse en ces termes : « On découvre dans les Évangiles des *accommodations* ou des *paraphrases* de discours que le Sauveur n'a certainement pas prononcés tels qu'on nous les rapporte. »

Je le reconnais, Jésus a prononcé ses discours en araméen ; nous les lisons en grec, en latin ou même en français. Mais est-ce que cela en change le sens et la nature? Quelles preuves M. Naudet donne-t-il de ces prétendues *paraphrases?* Aucune. Je ne considère point comme une preuve cette diversité dans la narration d'une même parabole ; qu'il précise de laquelle il entend parler et en quoi consistent les *paraphrases* ou *idéalisations* qu'il y a remarquées. Nous discuterons ensuite.

Il nous dit encore que « Matthieu accumule les ins« tructions du Sauveur sur les trois bonnes œuvres, « le jeûne, l'aumône et la prière, tandis que Luc « rapporte *les mêmes préceptes*, en les replaçant dans « les circonstances où ils ont été réellement formu« lés ». Mais en quoi cela porte-t-il atteinte à l'exactitude de ces instructions et de ces préceptes, puis-

que sous la plume des deux évangélistes ils sont *absolument les mêmes*? Qu'on donne au portrait de M. Naudet un cadre de bois ou d'or, il n'en représentera pas moins M. Naudet. Je suppose que j'écrive ici : M. Naudet a prononcé un discours où ont été remarquées les excentricités suivantes... Je suppose aussi qu'un autre rapporteur, plus complet, relate exactement le même discours, avec les mêmes termes, mais en ajoutant : Ce discours a été tenu tel jour, à l'École libre des sciences sociales, salle n° 2, devant vingt-cinq personnes. Dira-t-on que ce dernier rapporteur a paraphrasé, et surtout *idéalisé* le discours de M. Naudet ?

Saint Luc n'a pas fait autre chose pour les instructions du divin Maître, déjà enregistrées par saint Matthieu.

D'après tout ce qui précède, on devine ce que doit être pour M. Naudet l'inspiration de nos Livres saints. Il lui consacre deux articles spéciaux pour nous prouver que l'action inspiratrice ne s'exerce directement que sur la volonté; si elle atteint l'intelligence, ce n'est que par voie de conséquence et de façon indirecte. La Bulle *Providentissimus* enseigne expressément que l'inerrance est le résultat nécessaire de l'inspiration, dans tous les textes bibliques, sans exception aucune. M Naudet commence par le rappeler; mais immédiatement après il entasse, sans explication ni réserve, toutes les antilogies, apparentes ou réelles, que les protestants et les rationalistes prétendent trouver dans la Bible. On

dirait une longue ironie, se déroulant à travers je ne sais combien de colonnes de son journal, et à laquelle il donne cette conclusion : Vous voyez bien que Léon XIII, qui connaissait toutes ces choses, n'entendait point parler d'une inerrance absolue. Et pour la justifier, il se lance dans toutes sortes de divagations sur les prétendues « apparences scientifiques et historiques » que le pape et saint Jérôme auraient eux-mêmes reconnues dans l'Ancien Testament.

Ne demandez point à M. Naudet et à ses émules de tenir compte des objections formulées contre cette théorie; c'est pour eux choses nulles et non avenues. Ils ne lisent rien de ce qui pourrait contrarier leurs idées ou leurs partis pris; et cependant leur critique se dit très renseignée, ouverte à toutes les informations, d'où qu'elles viennent. Seulement cette critique en est encore à connaître le livre si fortement documenté du P. Delattre : *Autour de la Question biblique* (1). M. Naudet ne veut entendre sur cette question que le P. Lagrange; il le cite à tout propos et hors de propos, tirant de ses textes des conclusions que répudierait sans aucun doute le docte dominicain. L'auteur de la *Méthode historique* a trouvé dans le directeur de *La Justice Sociale* l'interprète le plus compromettant; les lettres sur *La Bible, la Science et la Foi* constituent le plus terrible réquisitoire que l'on puisse dresser contre la méthode historique elle-même.

(1) Le R. P. Delattre vient d'être nommé professeur d'exégèse au Collège romain.

II

La nouvelle exégèse et le magistère ecclésiastique.

Il était permis de croire, du moins au début, que la nouvelle exégèse portait en elle-même son correctif, assez puissant pour la ramener dans le droit chemin : c'était son respect pour l'Eglise et la tradition orale incarnée, en quelque sorte, dans cette Eglise elle-même. On nous avait expliqué que cette tradition orale précéda la tradition écrite, qu'elle est toujours demeurée plus compréhensive et plus vivante que cette dernière, ce qui est très exact. On insinuait même qu'elle pourrait au besoin se passer de cette tradition écrite et la suppléer, ce qui me semble faux et est certainement en contradiction avec le plan providentiel.

Il n'en est pas moins vrai que l'on pouvait voir, dans cette exaltation quasi excessive de l'Église, une garantie d'orthodoxie parfaite ; des hommes si soucieux de l'autorité doctrinale s'inclineraient devant ses moindres conseils. Mais, par une contradiction singulière, ces mêmes hommes discutent non pas des conseils, mais la Bulle *Providentissimus Deus*. Dans l'une de ses lettres, M. Naudet fait remarquer que cette Bulle, après tout, ne contient pas de définition *ex cathedrâ*, et n'engage point par conséquent l'infaillibilité du pape. Bien qu'elle s'adresse à tout l'univers catholique, elle n'oblige point à cet assentiment intérieur et définitif que l'on ne doit qu'aux

arrêts suprêmes de l'Église. M. Naudet veut cependant bien lui promettre quand même sa libre adhésion.

Je le reconnais, la Bulle *Providentissimus* ne contient point de définition proprement dite, et même, si l'on y tient, n'engage pas l'infaillibilité doctrinale de Léon XIII. Mais cette Bulle, comme tant d'autres qui n'ont rien défini par elles-mêmes, ne contiendrait-elle pas beaucoup de points définis antérieurement, et qui dès lors s'imposeraient à la conscience de M. Naudet comme à la nôtre? De plus cet exégète improvisé oublie-t-il qu'en dehors des définitions proprement dites, l'enseignement commun et ordinaire de l'Église, quand il est revêtu, comme dans la Bulle *Providentissimus*, des signes qui le font indubitablement reconnaître, oblige comme les définitions conciliaires elles-mêmes ? Et alors à quoi sert l'argumentation restrictive que nous étale M. Naudet ?

On devine ce que deviennent dans son estimation les simples décrets des congrégations romaines, le décret du Saint-Office par exemple concernant M. Loisy. Son unique résultat, au jugement de M. Naudet, c'est qu'on ne pourra lire les livres frappés sans « une spéciale autorisation. » Le décret ne signifie rien autre chose.

M. Trois-XXX, un autre rédacteur de la *Justice sociale*, nous en a déduit les raisons, en interprétant un article de M. le baron Von Hugël, paru dans *la Quinzaine*. Le Saint-Office ne précise, dit-on, aucun

point de doctrine appelant une adhésion directe. Dès lors, la condamnation indique simplement que « les livres de M. Loisy ont touché et, par suite, « troublé un public auquel ils n'étaient pas destinés, « et que son ignorance de la matière, comme son « défaut d'initiation, disposait forcément à certains « effarements de conscience ».

M. Loisy en personne avait déjà donné cette explication, lorsque la condamnation de l'archevêque de Paris atteignit son livre *l'Évangile et l'Église*; c'est nous, pauvres ignorants, qui avions prêté gratuitement à M. Loisy les erreurs frappées par le cardinal Richard, subissant le contre-coup de nos effarements de conscience. Le Saint-Office a agi exactement de même, et pour les mêmes motifs; ce qui le prouve, c'est le vague et l'imprécision de sa sentence; il ne signale aucune proposition répréhensible, extraite des livres de M. Loisy, sans doute parce qu'il n'y en a point. Je ne connais pas de manière plus maladroite et plus dangereuse de défendre cet exégète; on voudrait le compromettre, que l'on ne procéderait pas autrement. Il y a là une sorte de mise en demeure, adressée au Saint-Office lui-même, pour l'obliger à préciser les motifs de sa sentence; et si le procès est repris, M. Loisy le devra à l'imprudence de ses propres amis.

Mais est-ce que le cardinal Merry del Val n'avait pas déjà fourni les précisions que l'on demande, en notifiant la sentence à l'archevêque de Paris, et par lui à M. Loisy en personne? Il devait connaître la

signification et la portée de cette sentence, aussi exactement que M. Trois-XXX, interprétant le baron Von Hugël.

Pour nous consoler entièrement et calmer nos effarements de conscience, M. Trois-XXX nous fait espérer que les thèses des « Petits Livres et du Quatrième Évangile » pourraient bien entrer un jour dans la doctrine de l'Eglise, comme y est entré l'aristotélisme, après avoir été, lui aussi, frappé et condamné, parce qu'on y avait vu une menace pour la foi. Saint Thomas se chargea de chercher « un compromis, un terrain d'entente » entre cet aristotélisme réprouvé et la dogmatique chrétienne; il le trouva et tout finit pour le mieux. Ainsi en sera-t-il du loisysme. Ce sont les partisans de la nouvelle exégèse qui nous l'affirment, et leurs prophéties sont bien autrement sûres que celles de l'ancien Testament (1).

Il ne faudrait pas croire que ces idées appartiennent exclusivement aux rédacteurs de la *Justice sociale:* nous les retrouvons bien ailleurs, notamment

(1) Un petit fait montrera où l'on en est à la *Justice sociale* : Dans un fragment de ce chapitre publié récemment par *La Vérité*, j'avais pris pour trois étoiles les trois XXX qui servent de signature à l'article que je viens de citer *très exactement*. Or le masque *trois-étoiles* sert, paraît-il, habituellement à un autre complice, politicien aux allures d'apache, qui, pour venger mon irrévérence à l'égard de son anonymat, a trouvé tout naturel de me menacer de voies de fait et de violences. Des coups de poing, voilà un argument qui ne vaut guère en matière d'exégèse et de théologie biblique. On ne s'attendait point non plus à le rencontrer dans un journal ecclésiastique; je ne le mentionne ici que pour le laisser à la charge de son *éditeur responsable*, M. l'abbé Naudet.

dans les *Annales de philosophie chrétienne*, sous la plume de M. l'abbé Lefranc.

Après avoir censuré le P. Lagrange et M. Loisy pour n'avoir point reconnu nettement des erreurs positives dans la Bible, en vertu de ce principe, qu'il faut appeler un chat un chat, et erreur ce qui est erreur, M. Lefranc — un nom prédestiné et symbolique — poursuit en ces termes : « Les conciles de « Trente et du Vatican ont bien décrété que les Livres « saints doivent être acceptés tout entiers et dans « toutes leurs parties, comme saints et canoniques; « mais s'ils en répudient l'erreur, c'est seulement en « matière de révélation surnaturelle. (Ceci est ab- « solument faux, mais passons.) « Et s'ils imposent « l'interprétation de l'Église, c'est seulement dans « les choses de foi et de mœurs. Léon XIII, il est « vrai, dans son encyclique, pose en principe que le « privilège de l'inerrance ne doit être ni discuté ni « limité ; mais encore n'ajoute-t-il pas lui-même à « sa déclaration le plus grave correctif, en déclarant « que les auteurs sacrés désignent les choses — les- « quelles? — comme elles apparaissent, et s'en rap- « portent au témoignage des sens? Sa décision peut « donc être considérée comme un « *modus vivendi* » « *provisoire*... Aussi bien l'encyclique ne présente « pas les caractères requis d'un document infailli- « ble... Il n'impose point formellement, par un juge- « ment suprême ou un décret *ex cathedrâ*, une défi- « nition irréformable... Si, malgré les anathèmes « catégoriques du Syllabus dont au reste le caractère

« d'infaillibilité a été sérieusement contesté, nombre « d'ecclésiastiques soutiennent les thèses réprouvées « de liberté de conscience, de réconciliation de « l'Église avec la société moderne, à plus forte raison « sans doute, sera-t-il permis, après un blâme qui « ne comporte aucune sanction (l'enc. *Provid.*), de « penser que certains énoncés bibliques... »

Il voyait juste, ce journaliste boulevardier, qui naguère dans un article sur l'illustre Pasteur, si grand par sa science et sa foi, lançait cette boutade : « Nous vivons dans un temps où de petits abbés « discutent si bien leur foi qu'ils ébranlent la nôtre, « et mêlent si bien la science à la religion qu'ils « nous font douter des deux. »

Cette crise de rationalisme biblique est rendue beaucoup plus grave, par les circonstances politiques au sein desquelles elle s'est produite. Elle a trouvé le clergé français opprimé par les malfaisants politiciens qui s'étaient emparés du pouvoir à force de violences et de mensonges, et qui sont uniquement occupés aujourd'hui à démolir toutes les institutions catholiques et l'Église elle-même dans notre pays. En des temps moins troublés, le clergé eût donné une attention plus libre et plus soutenue à ces doctrines de mort; sa réprobation eût été bien autrement énergique et efficace. Distrait par toutes les souffrances qu'il endure, il s'est plus ou moins rendu compte des périls que ces novateurs faisaient courir à ses croyances les plus chères et à sa foi. Des journaux absolument dévoués à l'Église ont longtemps

hésité à en entretenir leurs lecteurs, dans la crainte de les déconcerter et de les scandaliser par des polémiques qui ne semblaient point faites pour eux. Et cela est vrai; aussi je n'ose blâmer cette conduite, tout en regrettant l'un de ses résultats.

Pendant ce temps, en effet, des journaux boulevardiers qui ne ressentent point les mêmes scrupules se faisaient un jeu de brouiller et de rendre plus pernicieuses encore ces théories exégétiques, dont ils servaient à leurs lecteurs les conclusions générales. Nous savons tous que leurs articles sensationnels éveillent des échos dans tous les mondes, parmi nos ouvriers et jusqu'au fond de nos campagnes; de telle sorte que les doctrines perverses sont parvenues à presque tous les hommes qui lisent, sans qu'aucune réfutation un peu retentissante leur ait été opposée.

Les revues catholiques, qui s'adressent à un public plus cultivé, ont été contraintes de s'occuper un jour ou l'autre de ces théories. Elles l'ont fait de façon correcte sans doute, réprouvant l'erreur dans une mesure au moins suffisante pour ne point être ni paraître complices. Mais de luttes énergiques et surtout constantes contre ces doctrines subversives de la foi, il n'y en a eu presque nulle part. On a continué de faire ce que l'on faisait auparavant, de l'érudition, de l'histoire, de la littérature, peut-être un peu de politique, mais en écartant la polémique religieuse.

Bref, les novateurs ont fait preuve de beaucoup

d'activité intellectuelle, de beaucoup de ténacité audacieuse ; aujourd'hui encore ils parlent, écrivent, s'agitent ; ils font des conférences, parfois même, dit-on, dans quelques églises ; ils organisent des cours, comme M. Naudet à l'École libre des Sciences sociales où il représente étrangement la science catholique. Ces mêmes novateurs n'ont rencontré qu'une résistance restreinte, intermittente, molle et indulgente à l'excès, grande admiratrice de l'érudition et du talent de quelques-uns d'entre eux, recommandant même leurs doctrines par les louanges prodiguées aux personnes et à leurs intentions, toujours réputées excellentes et saintes à mériter presque la canonisation.

Ces respectueux égards n'ont point suffi à dédommager les novateurs de leur échec absolu et irrémédiable auprès de l'immense majorité du clergé français ; car ils savent bien que cette majorité est foncièrement hostile à leurs doctrines. Aussi la considèrent-ils comme d'une mentalité inférieure ; cette mentalité réfractaire à tout mouvement scientifique aurait été formée et serait aujourd'hui entretenue, dans les rangs du clergé séculier, par les ordres religieux. Le directeur des *Annales de philosophie chrétienne*, M. l'abbé Denis, a été en ceci comme sur tant d'autres points le plus violent et le plus injuste ; il n'a pas craint de dénoncer à la vindicte des pouvoirs publics ces congrégations, déjà si rudement frappées.

Les mêmes accusations et les mêmes violences se

retrouvent dans un livre publié au début de l'année 1904 et signé d'un pseudonyme, P. Saintyves, sous ce titre *La Réforme intellectuelle du Clergé français et la Liberté d'Enseignement*. Ce libelle est très étroitement apparenté avec *Les Leçons de l'heure présente* et autres publications de M. Denis, condamnées par l'*Index* (1). L'injure y est habituellement grossière ; elle a de l'entrain, de la verve ; en un seul endroit, elle se fait quelque peu littéraire ; c'est lorsqu'elle s'adresse à l'un des membres les plus éminents du clergé français, à un cardinal admiré pour ses vertus épiscopales, plus encore que pour l'élévation et la délicatesse de son esprit, la variété et l'étendue de ses connaissances : Mgr Perraud.

La haine surtout déborde des pages de ce livre ; elle va d'instinct à ce qu'il y a de plus haut et de meilleur : aux congrégations religieuses par exemple. Toutes celles qui ont leur supérieur à Rome doivent disparaître, et les autres aussi, ce me semble, jusqu'aux Sulpiciens qui ne sont point religieux. Saintyves les déteste, parce qu'ils n'ont point la mentalité moderne et qu'ils ne comprennent pas les adaptations nécessaires du catholicisme à l'esprit moderne.

(1) M. l'abbé Denis a écrit au Cardinal président de l'*Index* une lettre de rétractation. *Laudabiliter se subjecit*, a pu dire le tribunal. Mais cette louable soumission n'empêche point M. Denis d'annoncer sur la couverture de sa revue que les brochures condamnées sont toujours dans le commerce.

Les choses sont encore bien plus maltraitées que les personnes et ceci m'émeut davantage. Tout l'enseignement congréganiste et libre sera bientôt détruit; resteront les petits séminaires. Saintyves conseille à l'Etat de mettre la main sur ces établissements, de les faire surveiller et régenter de plus près, « d'y faire pénétrer la culture générale », et tout cela, pour le plus grand honneur du clergé et de la carrière ecclésiastique.

Bien plus, le séminaire de philosophie doit être subordonné de la même manière à l'Etat; la perfection serait que les séminaristes fissent leur philosophie dans les facultés universitaires. Saintyves morigène l'Etat de ne pas le comprendre. Page 136 : « L'Etat « vit sur des idées parfois bien vieilles; il semble « croire en la circonstance que sciences, histoire, « philosophie, soient proprement des disciplines re- « ligieuses, alors qu'il est avéré aujourd'hui que la « science, l'histoire, la philosophie ont leur au- « tonomie propre et veulent être étudiées pour « elles... »

Page 142 : « Le concile du Vatican le proclame le « plus clairement du monde. » Saintyves ajoute « que « l'Etat a le droit d'affirmer les vérités humaines les « mieux étudiées, car lui seul, sous un régime po- « pulaire, *a le critérium qui convient :* la consécra- « tion du sens commun, affirmée par le consente- « ment général, c'est-à-dire par « le suffrage « universel. »

Peut-être sont-ce là les hautes considérations qui

ont déterminé *un canoniste facétieux* (1) à voir, dans le pamphlet que j'analyse, une *certaine* valeur scientifique !

Le plan se dessine assez net ; les congrégations détruites, et définitivement partis tous ces « cléricaux d'Eglise » qui prennent au sérieux le *Consubstantiel*, *l'ex opere operato*, et autres billevesées scolastiques, les élèves des grands séminaires font leur philosophie, non pas précisément à la faculté de théologie protestante, ce serait trop, mais dans les facultés universitaires, pénétrées de plus en plus du même esprit. Là ils recevront la culture générale ; ils étudieront, avec la philosophie, l'hébreu, les critiques textuelle, historique et littéraire, toutes sciences autonomes selon la déclaration vaticane, et même la théologie biblique, faisant abstraction du surnaturel. Pourquoi cette dernière science ne serait-elle pas considérée, elle aussi, comme autonome, puisqu'elle peut être exclusivement historique ? Là encore on apprendrait à connaître le Dieu de l'immanence, le doux rabbi de Renan, le Messie eschatologique de *L'Evangile et l'Eglise*, et à goûter toutes les beautés du « Petit Livre ».

Tout ceci, bien entendu, serait réservé à l'élite du clergé français.

Quant au clergé provincial et campagnard sur lequel je trouve, dans ce livre, une page tellement calomnieuse et diffamatoire que je n'oserais la repro-

(1) M. Boudinhon, mieux inspiré d'ordinaire.

duire, il subirait de loin le même esprit et deviendrait ce clergé mansuète, ouvert à toutes les idées modernes, adapté à toutes les ambiances maçonniques et autres, se contentant de baptiser, de présider aux mariages et aux funérailles, et d'étendre un vernis religieux sur toutes les corruptions intellectuelles, morales et sociales d'un monde qui se refait païen, mais sans en gêner aucune.

Ce livre violent, plein de creuses déclamations, sans pensée et sans style, a eu le sort qu'il méritait ; il a passé inaperçu malgré les réclames des revues et des journaux protestants qui lui ont fait un accueil empressé évidemment. Deux ou trois revues catholiques intéressées l'ont aussi recommandé, mais sans oser suivre l'auteur jusqu'au bout de son programme. Ainsi la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* traite d'illusion l'espoir que l'État pourrait opérer la réforme intellectuelle du clergé. Remarquons que cette revue souhaite la susdite réforme autant que Saintyves ; c'est uniquement le moyen qu'elle discute ; et elle formule à peu près les mêmes accusations contre les ordres religieux, mais en termes plus modérés (1).

Il ne me conviendrait guère de prendre la défense de Saintyves contre la revue de M. Loisy ; je dirai cependant que Saintyves me semble plus logique. Ce n'est point trop de toutes les forces de l'Etat pour

(1) *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, mars-avril. P. 204. Art. Et. Brugnon.

imposer au clergé français la mentalité kantienne et protestante, au lieu et place de la mentalité catholique. Je crois même que l'Etat n'y réussira point, prît-il pour instrument de ses violences M. Buisson en personne, le principal inspirateur de toutes les lois scolaires et autres, édictées contre nous depuis vingt-cinq ans. Aussi Saintyves lui devait-il sa huitième lettre, au lieu de l'adresser à M. Georges X... Buisson est sans doute son « cher ami », aussi bien que Clémenceau. Edifiante parenté d'idées chez un prêtre, car je demeure persuadé, jusqu'à preuve contraire, que c'est un prêtre qui a écrit le livre en question. Lui du moins va, à peu près, jusqu'au bout de ses sophismes.

M. Loisy, aux pages 196 et 197 de son ouvrage: *Autour d'un petit livre*, enseigne, en termes nuageux mais cependant compréhensibles, que toute révélation procède de l'esprit humain et est purement naturelle. Ce même esprit humain, considéré non plus individuellement, mais dans la grande collectivité qui s'appelle l'Eglise, peut aujourd'hui comme autrefois créer de nouveaux dogmes. Pourquoi non, si les dogmes sont les fruits naturels de sa permanente évolution? De plus cette Eglise peut, toujours d'après M. Loisy, instituer de nouveaux sacrements, en d'autres termes, fournir aux fidèles d'autres moyens de s'auto-suggestionner eux-mêmes. Evidemment l'Eglise qui agit ainsi n'est point celle qui aurait été fondée par Jésus, comme le pensent les catholiques ; elle est simplement née

du mouvement religieux dont le Christ fut l'initiateur.

Saintyves prend la question au point où l'a conduite M. Loisy. Pourquoi cette Eglise, société humaine et purement naturelle, ne se subordonnerait-elle pas à l'Etat, en attendant qu'elle se fusionne dans cet Etat lui-même ? Il nous l'a déclaré : « L'Etat a le droit d'affirmer les vérités humaines. » Mais les dogmes sont des vérités très humaines. « L'Etat seul, sous un régime populaire, *a le critérium qui convient*... le consentement général... le suffrage populaire... » Pourquoi ce suffrage ne pourrait-il être considéré comme l'expression de la conscience collective de l'Eglise, société purement naturelle et humaine ? Ainsi serait constitué un socialisme catholique ou universel qui aurait sa dogmatique négative, très obligatoire, avec ses conciles œcuméniques, comme le congrès de la libre-pensée qui se tient actuellement à Rome, et au sein duquel M. Buisson représente la France.

Saintyves nous indique ainsi, d'un geste encore hésitant et incomplet, l'aboutissement final du mouvement exégétique et critique que Sabatier a si bien décrit dans la seconde partie de son livre : *Les Religions d'autorité et la religion de l'Esprit.* Le système de M. Loisy nous y conduit par une voie un peu indirecte, mais sûre. Les protestants les plus avancés l'ont compris bien plus promptement et bien mieux que nous, catholiques. Ecoutons l'un d'entre eux, et des plus autorisés ; M. Jean Reville a écrit, à la date du 30 janvier 1904, les lignes sui-

vantes dans le journal *Le Protestant*, organe des chrétiens libéraux :

« Qu'il le veuille ou non, M. Loisy est en réalité un protestant libéral. Il n'a de catholique que le nom. Il fait appel à la raison, à la conscience, à l'autorité spirituelle intérieure. Il aspire à convaincre ses coreligionnaires de la nécessité d'une réforme intérieure de leur Eglise. Il est un réformateur. Ses procédés ne sont pas les nôtres. Elevés dans la liberté protestante, nous comprenons malaisément que l'on puisse à plusieurs reprises faire acte de soumission à une autorité spirituelle, puis recommencer le lendemain à enseigner le contraire de ce que cette autorité enseigne. Mais nous sommes persuadé que M. Loisy se croit autorisé par sa conscience à agir de la sorte. Il est de la famille spirituelle des Erasme plutôt que de celle des Luther.

« L'œuvre qu'il accomplit n'en est pas moins bonne. Le jour où elle viendrait à se répandre suffisamment pour triompher dans le clergé, serait un jour béni pour notre pays. Car les noms sont ici d'une importance secondaire : entre le catholicisme *tel que le conçoit* M. Loisy et le *protestantisme large*, non sectaire, dont Aug. Sabatier a dégagé l'essence et dessiné les relations avec le passé, *il n'y a pas de différence irréductible*, dès que l'un et l'autre sont amenés à leur *plein épanouissement logique*. En réalité, M. Loisy cherche à accomplir dans le catholicisme la même réforme symboliste que Sabatier a tentée dans le protestantisme. Il y a quelque chose

de consolant à voir comment, sous l'influence de la culture historique appliquée à la Bible, se prépare la solution future de la grande controverse entre le protestantisme et le catholicisme, tous deux renouvelés par la science et l'esprit de liberté. »

Nos lecteurs comprennent bien que ce prétendu renouvellement serait la complète destruction du catholicisme et de toute religion révélée.

P. S. — M. Loisy a trouvé dans M. Fonsegrive un défenseur aussi violent que M. Denis en personne. Pour le directeur de *La Quinzaine*, les adversaires de l'exégèse de M. Loisy sont : « Des sycophantes « sans esprit, sans talent, sans autre mission que « celle que leur vanité s'attribue... On sent, à lire « certains articles, la joie que donnerait à cer- « tains hommes, la chute, l'hérésie déclarée de « quelques catholiques, prêtres ou laïques, qu'ils « n'aiment pas. Semblables à ces oiseaux qui vien- « nent voler autour des maisons où la mort va se « poser, ils crient déjà de joie dans l'attente du « cadavre.

« Oiseaux noirs, oiseaux immondes, nous n'au- « rons jamais assez de mépris pour leur ingrate « nature, assez de pitié pour leur misère, assez de « tristesse pour leur aveuglement... »

Et comme M. Fonsegrive ajoute un peu plus loin : « Ils ont crié au subjectivisme, aux infiltrations kantiennes », il m'a bien fallu prendre ma juste part de ces amabilités. *Le seul châtiment qu'il convienne*

d'infliger à l'auteur d'une page aussi violente et aussi injurieuse, c'est de la citer et je ne ferai guère autre chose.

Qu'il me soit cependant permis de dire que, avant de me mêler à ces polémiques, en dépit de répugnances très vives, je ne me demandai point si j'avais l'esprit et le talent de M. Fonsegrive ; ma seule préoccupation fut de défendre ma foi, la foi catholique, que je savais pertinemment être menacée, et je puisai dans mon sacerdoce cette mission que M. Fonsegrive cherche ailleurs.

Quant aux sentiments bas et méchants que l'urbanité du directeur de la *Quinzaine* me prête, à cette haine de certains catholiques, aux desseins plus qu'homicides formés contre eux et à cet amour du cadavre, propre aux animaux noirs et immondes, je déclare en toute sincérité qu'ils n'ont jamais effleuré mon âme, et que, en ce moment même, je n'ai à me défendre contre rien de pareil à l'égard de M. Fonsegrive en personne.

Qu'il me continue, si cela lui plaît, son mépris et sa pitié, je n'en veux avoir nul souci. Mais comme j'estime que, par ces violences, il s'est disqualifié lui-même et qu'aucune polémique n'est plus possible avec lui, cette réplique est la dernière qu'il obtiendra de moi.

LIVRE DEUXIÈME

EXÉGÈSE CATHOLIQUE

CHAPITRE PREMIER

AUTOUR DES ÉVANGILES SYNOPTIQUES

Une véritable crise de rationalisme, d'abord caché, aujourd'hui avoué et indéniable, sévit chez un trop grand nombre d'écrivains et de prêtres catholiques, en France et en plusieurs autres pays : telle est la conclusion très légitime de nos précédentes études.

La méthode qui contribue à les égarer nous est connue : elle consiste à faire abstraction systématique de toute notion surnaturelle dans l'histoire biblique, considérée non seulement d'une façon générale, mais dans ses parties les plus essentielles, je veux dire, cette formation progressive de la religion

révélée qui fait tout l'intérêt de la Bible elle-même. Nous avons vu jusqu'où l'application de cette méthode a conduit l'auteur de *l'Évangile et l'Église* et du *Petit Livre*.

En Italie, le mal a pris une forme particulière. N'osant s'attaquer trop directement à la partie dogmatique de la Bible, on s'est appliqué à ébranler ce que j'oserais appeler l'ossature historique du Livre sacré, sans s'apercevoir que faits et doctrines sont tellement entrelacés dans bon nombre de ses pages que toucher à l'historicité des faits, c'est compromettre les doctrines elles-mêmes. Le R. P. Lagrange va moins loin que les *studi religiosi* de Florence, en ce qui concerne le Nouveau Testament; mais il se rapproche beaucoup de la revue italienne, quand il s'agit des livres historiques de l'Ancien. M. Naudet et quelques autres exégètes de rencontre, esprits agités et impuissants, ont poussé à toute extrémité le système légendaire et ont ainsi fait ressortir la fausseté des prétendus principes sur lesquels il s'appuie. Voilà en quelques mots le résumé de la première partie de cet ouvrage.

Le remède à ces grandes misères est tout indiqué; il s'impose à tous les prêtres consciencieux qui, désormais, doivent apercevoir l'abîme où l'on voudrait les entraîner. C'est tout simplement un retour franc et sincère à l'esprit catholique, entrant lui-même de plus en plus en possession des ressources que la science et l'érudition contemporaines mettent entre nos mains. Si l'on s'inspirait toujours de ce sens

catholique, et que l'on abordât courageusement sous sa direction les difficultés à mesure qu'elles se présentent, sans en être déconcerté un seul instant, on aurait bien vite élucidé bon nombre de ces problèmes, inconnus, pour la plupart, des générations antérieures.

Bien des questions se posent depuis quelque temps autour des synoptiques; les plus embarrassantes sont relatives à leur origine, à leur mode de composition et à leur exactitude ou valeur historique. Nous nous proposons d'y répondre, au moins en partie, dans les pages suivantes, où nous examinerons tout d'abord les sources des synoptiques et la difficulté principale qui résulte de leur mode de composition. Je veux parler de l'inextricable mélange qu'ils nous offrent de divergences et aussi de ressemblances. Nous soumettrons à nos lecteurs une explication de ces divergences et ressemblances qui, sans être exclusive de quelques autres, a du moins cet avantage de contenir tous les éléments d'une réponse sérieuse aux récentes difficultés de M. Loisy, en d'autres termes, au système des idéalisations ou transfigurations des enseignements du Sauveur par les auteurs de nos synoptiques.

I

Les sources des évangiles synoptiques.

Sitôt qu'on ouvre les synoptiques, on s'aperçoit que tous les trois se réfèrent à une tradition anté-

rieure dont ils ne sont que l'expression incomplète. L'intention avouée de leurs auteurs est de fixer cette tradition dans ses points essentiels.

Dès son prologue, saint Luc mentionne les sources auxquelles il a puisé. C'est tout d'abord l'enseignement oral des ministres de la parole, ceux que saint Pierre, dans son allocution à ses collègues réunis pour donner un successeur à Judas, appelle les témoins préordonnés de Dieu, ayant vu se dérouler sous leurs yeux tous les événements, depuis le baptême de Jean jusqu'au moment où le Christ glorieux fut ravi à leur amour, après avoir habité avec eux pendant trois ans, mangé et bu en leur compagnie, dans les jours qui suivirent sa résurrection (1). Cette catéchèse apostolique, l'Évangile oral, comme nous disons, a été la source immédiate des Évangiles écrits (2). Saint Jean, en fermant le quatrième, nous avertit que le Christ a fait et dit tant de choses que s'il fallait les raconter en détails dans des livres, le monde en serait rempli (3). Saint Luc rapporte, dans son prologue, que des auditeurs de la catéchèse apostolique et de l'enseignement du Sauveur, désireux de les conserver pour eux-mêmes et sans doute pour les autres, en ont recueilli des frag-

(1) *Actes*, I, 21, 22.

(2) Notons une fois pour toutes que la source première fut évidemment l'enseignement personnel du Sauveur; que saint Matthieu et saint Jean y puisèrent directement; saint Marc et saint Luc indirectement; ainsi que nous l'expliquerons ailleurs

(3) *Jean*, XXI, 36.

ments dont il n'affirme ni ne conteste l'exactitude. Il se propose de faire plus et mieux ; pour ce motif, il remontera aux sources, les contrôlera les unes par les autres, et s'efforcera d'ordonner son récit de manière à éclairer et confirmer la foi du personnage auquel il adresse son livre (1).

S'agit-il des deux autres synoptiques dans ce prologue de Luc? Je ne le pense pas ; il en eût parlé avec plus de précision. Je crois qu'il ne visait que des écrits fragmentaires et sans autorité reconnue, qui circulaient dans les premières communautés chrétiennes.

Les deux premiers Évangiles ne contiennent point, comme le troisième, l'indication de leurs sources. Il suffit cependant d'examiner leur contenu pour y découvrir ces « cycles narratifs », comme on les a appelés, que parcouraient les apôtres eux-mêmes dans leurs premiers essais d'évangélisation. Ce sont les mêmes récits de faits, les mêmes énoncés de doctrines, stéréotypés dans la mémoire des auditeurs parce qu'ils avaient été cent fois répétés par les ministres de la parole. De là ce caractère anecdotique, et aussi, en une certaine mesure, didactique, qui se retrouve à toutes les pages de nos Évangiles.

La catéchèse apostolique avait dû prendre ce caractère qu'elle gardera longtemps, à Jérusalem même et dans la Palestine où les apôtres semblent

(1) *Luc*, I. 13.

avoir séjourné pendant les années qui suivirent l'Ascension du Maître. De là ils rayonnaient dans les contrées voisines, la Syrie et l'Asie Mineure en particulier, mais pour revenir à leur point de départ, jusqu'à ce que la persécution d'Hérode Agrippa, au sein de laquelle périt saint Jacques le Majeur et fut emprisonné saint Pierre miraculeusement délivré ensuite, fût la cause ou le signal d'une dispersion définitive. Il fallait sans doute ce rapprochement prolongé des membres principaux du Collège apostolique pour imprimer avec plus d'autorité à l'Église naissante, à l'expression authentique de sa doctrine, et à ses diverses institutions essentielles, liturgiques et sacramentelles par exemple, certains caractères déterminés et permanents qui contribueraient à leur conservation et à leur sauvegarde.

C'est à cette époque tout à fait primitive et dans ce milieu favorisé que, très probablement, commencèrent à circuler ces récits fragmentaires de la catéchèse apostolique, mentionnés par saint Luc. S'ils entrèrent pour une certaine part dans la composition de son Évangile ou dans celle des deux premiers, ce fut après avoir subi le contrôle apostolique et sous l'inspiration de l'Esprit qui guidait la plume des écrivains sacrés. Quelques dates que l'on assigne à nos Évangiles, et nous dirons plus tard celles qui nous semblent les plus probables, nous ne saurions admettre qu'ils furent précédés d'un Proto-Évangile écrit, dont ils ne seraient que des copies plus ou moins chargées de variantes ou élé-

ments adventices, dont l'origine serait à rechercher. A supposer que pareille rédaction eût existé, avec l'autorité et l'extension que lui accordent les exégètes rationalistes, non seulement nous en retrouverions des traces tangibles, mais l'antiquité chrétienne si respectueuse de tout ce qui remonte à ces temps primitifs, nous l'eût précieusement conservée.

A mon humble avis, nos synoptiques sont les plus anciennes rédactions autorisées de la catéchèse apostolique dans les régions respectives où ils reçurent leur première publicité. C'est l'opinion traditionnelle et je m'y tiens. Si l'on pouvait y faire brèche, ce serait en faveur d'une rédaction tout à fait primitive des « logia » du Sauveur, œuvre de saint Matthieu, selon le texte tant discuté et peu concluant de Papias. Et dans ce cas, j'inclinerais à penser que saint Matthieu en personne eût plus tard complété son œuvre en rédigeant l'Évangile tel que nous le possédons, insérant dans le récit des faits ces « logia » recueillis d'abord en araméen. Ce serait peut-être un moyen assez naturel d'expliquer cette accumulation des discours et des paraboles qui caractérise sa rédaction, tandis que ces mêmes discours et paraboles sont situés, habituellement du moins, par les deux autres synoptiques, au milieu des circonstances où ils furent prononcés. Pour tout résumer en quelques mots, saint Matthieu, unique et véritable auteur de notre synoptique, l'eût écrit en deux fois, et la première partie, « les logia », aurait pu servir à la rédaction de Marc et de Luc.

Je ne donne cette hypothèse que pour ce qu'elle vaut et sans y attacher plus d'importance qu'il ne convient. Les Évangiles postérieurs, qu'ils aient ou non utilisé les « logia » de Matthieu, sont avant tout l'expression authentique de la catéchèse des apôtres. Comme on l'a toujours cru, Marc est l'écho fidèle et autorisé de la prédication de saint Pierre en Italie et à Rome. Saint Luc a surtout puisé dans les vivants souvenirs que lui avait laissés la prédication de saint Paul, son maître ; ce qui ne l'empêcha pas de consulter d'autres sources que nous essaierons de caractériser plus tard.

A la lumière de ces explications très simples, nous comprenons comment les écrits synoptiques procèdent de l'Évangile oral, représenté aujourd'hui par ce que nous appelons la tradition perpétuellement vivante au sein de l'Église. On devine aussi que cet enseignement oral était nécessairement plus plein, plus compréhensif, que les résumés qu'en faisaient les écrivains inspirés. On le comprendra beaucoup mieux encore si l'on veut se rappeler que les rédacteurs de nos synoptiques, comme tous les auteurs du nouveau Testament, écrivaient dans un but déterminé, pour des lecteurs spéciaux, Matthieu pour les Juifs, Marc pour les Romains, Luc pour les Grecs ; et jamais avec la prétention de tout dire.

Cependant qu'on n'aille pas, comme on l'a fait récemment, amoindrir l'importance et la nécessité de leur œuvre. Elle entrait dans le plan providentiel comme un élément indispensable, pour préciser l'en-

seignement oral lui-même et contribuer à sa conservation et à sa diffusion. Les Écritures, parce qu'elles sont inspirées, eurent dès le début, sitôt qu'elles furent reconnues et authentiquées par les apôtres, la même autorité que la parole vivante qu'ils faisaient entendre à tous. En se fixant dans des formules écrites, leur enseignement prenait corps, pouvait devenir l'objet d'une méditation plus attentive et entrer plus efficacement dans l'esprit des lecteurs. On se trompe plus aisément sur la signification et la portée de ce que l'on entend, que de ce qui est là, sous nos yeux, dans une formule qui demeure.

Ce qui est vrai des particuliers est vrai de l'Église elle-même. Les apôtres devaient être remplacés par des évêques qui ne jouiraient ni de leur inspiration, ni de leur infaillibilité personnelle. Ne fallait-il pas qu'un texte écrit, contenant les points principaux de la religion qu'ils devaient enseigner, fût perpétuellement à leur disposition? Je le sais, l'Esprit du divin Maître sera toujours présent au sein de la hiérarchie, lui suggérant sans cesse les enseignements déjà donnés, lui en faisant voir toute la portée et la signification exacte. Cette assistance n'équivaut point cependant à une révélation et en demeure essentiellement distincte. La Révélation, au moins dans ses parties principales, la voici : c'est le nouveau Testament et en premier lieu les synoptiques. Se représente-t-on bien une transmission exclusivement orale et toute de mémoire, de tout ce qui est

contenu dans les seuls synoptiques? Mais c'est contre nature. Aussi de tous les faits que le Christ a posés, de toutes les paroles qu'il a dites, que savons-nous et que sait l'Église elle-même, en dehors de ce qui a été écrit? Très peu de choses. Et ce qui est parvenu d'abord par la voie exclusivement orale, a dû être bientôt consigné dans ces Pères apostoliques, ces apologistes et ces premiers docteurs, organes de sa tradition sans doute, mais beaucoup moins autorisés et moins sûrs que les écrivains sacrés.

Lors donc que l'on vient exalter et amplifier la tradition au détriment des Ecritures, on n'est plus dans la vérité catholique, et l'on compromet tout à la fois l'Eglise et la tradition elle-même. On ne veut pas voir que, en définitive, aujourd'hui après vingt siècles écoulés, cette tradition s'appuie et se fonde en grande partie sur l'Ecriture et trouve en elle son expression. Elle s'y alimente et s'en nourrit, alors qu'elle *la dépasse* en l'interprétant. Au lieu donc d'isoler la tradition de l'Ecriture ou l'Ecriture de la tradition, unissons-les dans un respect égal et une vénération commune ; qu'elles se soutiennent et s'entrelacent jusqu'à se confondre ; elles n'en seront que plus fortes pour résister aux influences délétères, qui tendent à les dissocier afin de les détruire plus sûrement.

II

Ressemblances et divergences des évangiles synoptiques.

Nous pouvons déjà pressentir les complexités étonnantes du problème synoptique. Nos trois premiers Evangiles racontent la même vie, et par conséquent les mêmes faits. Et cependant on ne sait ce qui l'emporte, dans leurs récits, des ressemblances ou des divergences qui se mêlent et s'entrecroisent plus encore qu'elles ne se succèdent. M. Mangenot, dans un long article du Dictionnaire biblique, expose ce problème avec lucidité. Il emprunte beaucoup à l'*Introduction générale aux Evangiles* de M. Fillion qu'il ne fait, par endroits, que reproduire. M. Fillion lui-même analyse avec exactitude les différents systèmes des exégètes allemands, et sa préoccupation constante est de répondre aux difficultés qui en peuvent naître. Les protestants de langue française ont, eux aussi, étudié cette question, soit chez nous (1), soit dans la Suisse romande; nul n'a porté dans cette étude plus de sincérité et d'érudition de bon aloi, que F. Godet, ancien professeur à Neuchâtel, dont le fils réédite en ce moment les œuvres principales, notamment le Commentaire sur saint Jean.

(1) Je dois noter cependant que l'article de M. Edm. Stapfer sur la concordance des Évangiles, dans l'Encyclopédie de Lichtenberger, m'a semblé absolument nul, et que celui d'Aug. Sabatier sur les Synoptiques est très insuffisant.

M. Mangenot groupe sous trois chefs les ressemblances et les divergences de nos synoptiques : 1° Ressemblances et divergences dans le contenu. « Malgré la communauté de fond, écrit-il, chaque évangéliste a ses récits propres ; chacun introduit dans sa narration des fragments plus ou moins considérables, parfois des épisodes complets qu'on ne trouve pas chez les deux autres. Ils sont peu nombreux chez Marc, plus considérables en saint Matthieu et davantage en saint Luc. Qu'il nous suffise de dire avec M. Fillion que, si l'on représente par 100 l'ensemble des matériaux évangéliques, on obtient le tableau suivant :

	PARTICULARITÉS	RESSEMBLANCES	TOTAL
	—	—	—
Matthieu	42	58	100
Marc	7	93	100
Luc	59	41	100

C'est-à-dire que saint Matthieu a 42 passages qui lui appartiennent en propre ; saint Marc seulement 7 et saint Luc 59 ; tandis que saint Matthieu se rencontre avec les deux autres synoptiques en 58 endroits, saint Marc en 93 et saint Luc en 41 (Fillion, Introd. génér., p. 37).

M. Mangenot note ensuite des divergences et des ressemblances dans le plan général et la disposition des parties. Le cadre est identique chez les trois : 1° Baptême au Jourdain ; 2° Prédication en Galilée ; 3° Voyage et séjour à Jérusalem ; 4° Passion et

mort ; 5° Résurrection. Mais que de détails propres à chacun ; les discours sont groupés de façon très différente, agglomérés chez Matthieu, épars dans les récits des deux autres et parfois avec des divergences de circonstances. « Un narrateur omet, ajoute, anticipe, transpose librement ses narrations par rapport aux deux autres ou à l'un d'eux. » Ainsi la vie publique du Sauveur en Galilée est partagée en deux périodes par le miracle de la multiplication des pains, ou ce que l'on appelle communément la crise galiléenne. Dans la première, saint Luc et saint Marc sont dans un accord presque constant ; dans la seconde, c'est Matthieu et Marc qui se soutiennent, tandis que Luc s'écarte sensiblement de leurs récits.

Enfin les mêmes divergences et ressemblances se remarquent dans la disposition des détails et la forme littéraire des récits parallèles. « Il y a plusieurs manières de raconter le même fait. Chacun des narrateurs, suivant son propre caractère et le but qu'il se propose, diversifiera sa narration, l'allongera ou l'abrégera, n'indiquera que le sommaire des faits ou n'omettra aucune circonstance, agencera les détails avec plus ou moins d'art, et fera ressortir ce qui convient à son dessein. La ressemblance verbale va parfois jusqu'au littéralisme. Elle est surtout remarquable quand les évangélistes rapportent des paroles prononcées par les personnages du récit, spécialement des paroles de Jésus. Par contre, cette identité de langage ne se rencontre pas là où on l'atten-

dait particulièrement », dans le récit de la Cène par exemple.

Toutes ces observations sont très justes et on pourrait les multiplier indéfiniment ; celles-ci suffisent à notre dessein. Maintenant, ce qu'il importe de faire comprendre, c'est le parti que les rationalistes essaient d'en tirer contre l'exactitude et la véracité des récits évangéliques. Ils déclarent même l'inspiration absolument inconciliable avec de telles divergences, allant jusqu'à la contradiction. Constatons-le avec tristesse, des prêtres catholiques entrent dans cette voie, y poussent plus avant que les rationalistes eux-mêmes et avec une audace croissante. Ils ont plaisir à faire parade d'une sincérité et d'une franchise propres à recommander, croient-ils, les solutions nouvelles qu'ils prétendent apporter à ces difficultés. Leur tactique est de grossir ces dernières : Oui, disent-ils, il y a, non pas seulement divergences, mais désaccords, mais contradiction dans les faits et dans les circonstances où ces faits se seraient produits.

Nous n'en sommes nullement émus, ajoutent-ils ; la Bible ne nous garantit que la vérité religieuse. Que nous importe les faits pris en eux-mêmes, à l'exception de ceux qui ont une connexion essentielle avec les dogmes, ou qui les contiennent.

L'inspiration s'arrange très bien de toutes ces inexactitudes, disons mieux, de toutes ces faussetés. Dieu laisse passer, écrivait récemment l'un des plus téméraires, M. Naudet qui, il est vrai, n'est point

exégète (1). Recherchons, conseillait un autre, plus réfléchi, M. Girerd, « recherchons non pas ce que l'auteur affirme, mais ce qui est affirmé et vraiment garanti par Dieu. »

Comme si le propre de l'inspiration n'était pas précisément de faire, de l'affirmation du rédacteur, l'affirmation de Dieu lui-même ? J'aimerais à savoir comment M. Girerd s'y prendra pour distinguer l'une de l'autre dans les textes sacrés. Qui nous dira ce qui est garanti par Dieu et ce qui est affirmé sans raison suffisante par l'écrivain ? Et en vertu de quelle loi exégétique nous le dira-t-on ? M. Girerd prétend s'appuyer sur une allégation de Mgr Batiffol dont, selon toute probabilité, il outre le sens. Ce prélat estime, nous dit-on, « que depuis l'Encyclique *Providentissimus Deus* et dès avant elle, tous les efforts des théologiens tendent à modifier la définition reçue de l'inspiration. Ne serait-elle pas simplement une assistance ? Et est-ce que la formule : *Deus suggerendo dictavit libros cum omnibus partibus*, qui est traditionnelle, ne fléchit pas sous le poids de l'observation des procédés visibles de l'écrivain sacré, et spécialement de l'étude de ses sources ? » (*Annal. de phil.*, mars) (2).

Quoi qu'il en soit de l'assertion de Mgr Batiffol et de l'exactitude contestable de l'interprétation qu'on en fait, il me semble que si les partisans de l'école novatrice faisaient l'application de leurs principes

(1) *Justice sociale :* Lettres sur *la Bible, la science et la foi.*

(2) Citées par la *Revue du Clergé français,* 1er avril.

aux récits parallèles de l'institution de la Cène, ils nous diraient à peu près ceci : Le Christ, dans cette circonstance, n'a prononcé qu'une formule unique, soit pour la consécration du pain, soit pour la consécration du calice, et cette formule a été entendue de la même manière par tous les apôtres présents. Or, lorsqu'on examine les trois récits parallèles qui nous en ont été faits par Matthieu, Marc et Luc, on y remarque des divergences notables. L'un l'allonge, l'autre la raccourcit. Il est même un trait essentiel qui ne se lit que dans saint Luc et est évidemment emprunté à saint Paul. C'est l'ordre enjoint aux apôtres de renouveler le sacrement en mémoire du Maître. *Hoc facite in meam commemorationem.*

Ces paroles sont toute la formule consécratoire qui fit les apôtres eux-mêmes prêtres et pontifes, puisque par elle ils reçurent les pouvoirs de transsubstantier le pain et le vin au corps et au sang de Jésus-Christ. On serait tenté de dire qu'elle exprime, à elle seule, la moitié du mystère qui s'accomplit dans cette circonstance mémorable. L'acte du Christ ne se dédouble-t-il pas, en effet, et n'y eût-il pas là, avec la consécration eucharistique, une ordination ? Or, parmi les évangélistes, saint Luc est seul à le mentionner, après saint Paul.

En résumé, les synoptiques diffèrent ici comme en bien d'autres endroits, alors qu'ils devraient s'accorder, puisqu'il s'agit d'un fait dogmatique dont les moindres détails importent à un degré souverain. Comment concilier de telles divergences

avec la notion de l'inspiration qui, entendue rigoureusement, semblerait exiger une formule une et identique, celle qu'articula le Sauveur.

Cette notion ne doit-elle pas fléchir, comme on le dit, sous le poids de ces observations bien simples ; et ne faut-il pas abandonner absolument la véracité et l'exactitude des rédactions synoptiques, du moins au sens rigoureux, telles qu'on les entendait autrefois ?

III

Explication rationnelle.

La notion analytique de l'inspiration n'a jamais fait l'objet direct d'une définition ecclésiastique ; cependant on rencontre très nettement énoncés dans des bulles pontificales, documents doctrinaux au premier chef, comme l'Encyclique *Providentissimus Deus*, les éléments essentiels et constitutifs de cette inspiration : illumination surnaturelle de l'intelligence, motion également surnaturelle de la volonté de l'écrivain, garantie assurée contre toute erreur en tout ce qu'il écrit, de telle sorte que la pensée formulée par lui devient et doit être considérée comme la pensée de Dieu, principal auteur du livre sacré.

Pour résoudre les difficultés ci-dessus énoncées, il me semble que nos investigations doivent être dirigées dans un sens radicalement contraire à celui que nous indique M. Girerd. Au lieu de vouloir sé-

parer, en quelque sorte, Dieu de l'homme qu'il a choisi pour son instrument et son organe, et distinguer entre l'affirmation de celui-ci et la pensée de celui-là, nous devons considérer l'action toute puissante du Dieu inspirateur comme si souple, si maîtresse de son interprète, qu'elle le pénètre tout entier, le conduit et le dirige comme elle veut, se plie avec lui et comme lui aux circonstances, poursuit son but par des moyens si doux et si forts, qu'elle l'atteint toujours dans la proportion marquée par les textes eux-mêmes. Ces textes seront vrais, exacts, parce qu'ils sont divins dans leur fond autant qu'humains dans leur forme. Voilà tout ce qu'il faut conserver de la notion de l'inspiration, parce que tout cela résulte des enseignements de l'Eglise ou plutôt y est contenu formellement.

La première, ou même l'unique question qui se pose à chaque fois qu'il s'agit de comprendre et d'interpréter un texte biblique, est celle-ci : Qu'a voulu dire et qu'a dit l'auteur? Ce qu'il a dit et voulu dire est la pensée même du Dieu qui l'a inspiré. Posons donc cette question à propos des récits de la sainte Cène, et demandons la réponse aux textes sacrés, à leur contexte, et si l'on veut, à l'ensemble de la doctrine scripturaire sur ce sujet. Voici tout d'abord un tableau des trois récits parallèles de Matthieu, Marc et Luc ; nous y ajoutons et mettons en regard la formule de consécration en usage dans l'Eglise romaine.

Matthieu (xxvi)	Marc (xiv)	Luc x)	Form. rom.
26. Cœnantibus autem eis, accepit Jesus panem, et benedixit ac fregit, deditque discipulis suis et ait : Accipite et comedite ; hoc est corpus meum. 27. Et accipiens calicem, gratias egit et dedit illis dicens : Bibite ex hoc omnes. 28. Hic est enim sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum.	22. Et manducantibus illis, accepit Jesus panem ; et benedicens fregit et dedit eis et ait : sumite, hoc est corpus meum. 23. Et accepto calice gratias agens dedit eis : et biberunt ex illo omnes. 24. Et ait illis ; Hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur.	19. Et accepto pane, gratias egit et fregit, et dedit eis dicens : Hoc est corpus meum quod pro vobis datur ; hoc facite in meam commemorationem. 20. Similiter et calicem, postquam cœnavit, dicens : Hic est calix, novum testamentum in sanguine meo, qui pro vobis fundetur.	Qui pridie quam pateretur, accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas, et elevatis oculis in cœlum ad te Deum patrem suum omnipotentem, tibi gratias agens, benedixit, fregit, deditque discipulis suis dicens : accipite et manducate ex hoc omnes : Hoc est enim corpus meum : Simili modo, postquam cœnatum est, accipiens et hunc præclarum calicem in sanctas ac venerabiles manus suas, item tibi gratias agens, benedixit, deditque discipulis suis dicens : accipite et bibite ex eo omnes. Hic est enim calix sanguinis mei, novi et æterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur, in remissionem peccatorum. Hæc quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis.

Qu'on veuille bien se représenter exactement la situation et le dessein des trois évangélistes, quand ils ont raconté cette scène de l'institution eucharistique. L'apôtre Matthieu en Palestine, à plus forte raison Marc, disciple de saint Pierre à Rome, Luc à

Antioche, prétendaient-ils apporter à leurs lecteurs, aux communautés chrétiennes pour lesquelles ils écrivaient, une sorte de révélation nouvelle ? Pas le moins du monde ; ce qu'ils disaient était connu de tous, puisque c'était la matière habituelle des catéchèses apostoliques, le thème qui revenait sans cesse sur les lèvres des ministres de la parole. Bien plus, l'inoubliable Cène dont Jérusalem avait été le premier théâtre, se renouvelait partout au milieu des communautés, du moins aux jours solennels, ainsi que l'attestent les Épîtres de saint Paul. Leur dessein était de fixer dans un texte écrit ce qui se pratiquait, ou plutôt la première consécration du pain et du vin par le Christ en personne, consécration dont toutes les autres n'étaient que la reproduction.

Ce qu'ils considéraient aussi, c'était le fond des choses bien plus que les mots. La formule initiale dont se servit le Sauveur fut prononcée en araméen ; saint Matthieu, témoin auriculaire, la reproduisit probablement *de verbo ad verbum*, dans son manuscrit original, mais ce manuscrit fut bientôt remplacé par la traduction grecque qui, seule, nous est parvenue. Luc et Marc ont écrit en grec ; qu'on ne nous parle donc plus de reproduction verbale.

Arrivons maintenant aux choses : les plus essentielles sont évidemment la transsubstantiation du pain et du vin au corps et au sang du Christ ; l'intention rédemptrice qui détermina cette transsubstantiation, comme elle devait déterminer la passion elle-même et la mort du Sauveur ; enfin l'ordre de

consommer, comme nous disons aujourd'hui, les saintes espèces, de manger le corps et de boire le sang divins. J'écarte présentement, et à dessein, l'idée de la rénovation et de la perpétuité du sacrement. Il deviendra évident, pour le lecteur qui considère avec attention le tableau synoptique placé ci-dessus, que ce sont là tous les éléments essentiels de la sainte Cène. La bénédiction et la fraction du pain, la bénédiction du calice qui précède ou accompagne la consécration, comme la distribution des espèces, ne sont que des éléments secondaires.

Que l'on cherche, après cela, indistinctement dans les trois formules, celui des éléments essentiels qui n'y serait pas exprimé ; on n'en trouvera aucun. M. Loisy a fait grand état de ce qu'il considère comme une interpolation ou un emprunt à saint Paul, dans la formule de saint Luc : *Quod pro vobis datur*. Ces mots, disait-il, ne se lisent point dans la formule primitive. Il en prenait occasion pour insinuer, ou plutôt pour déclarer assez ouvertement que le Christ, qui prononça cette formule plus brève, n'avait aucune intention rédemptrice. Mais cette intention rédemptrice n'est-elle pas très nettement accusée par Matthieu et Marc dans la consécration du vin où même elle revêt un caractère plus universel que chez Luc. Tandis que d'après ce dernier, en effet, le sang du nouveau Testament est répandu pour les seuls apôtres, aux termes stricts de la formule : *qui pro vobis fundetur*, Marc dit : *Pro multis*, et Matthieu précise davantage la vertu expiatoire de cette effu-

sion : *Pro multis in remissionem peccatorum.*

Aussi M. Loisy, pour soutenir sa thèse, est-il obligé de recourir aux suppositions les plus gratuites et les plus fausses. En définitive, nos trois synoptiques auraient copié saint Paul, Matthieu le judéen aussi bien que saint Luc (1). La vérité est plus simple, c'est que Marc et Luc, et saint Paul lui-même, avaient puisé à la même source, la catéchèse apostolique, écho fidèle de l'enseignement personnel du Sauveur; Matthieu avait entendu le Maître lui-même.

Au reste la portée immense de l'intention rédemptrice ne se révèle-t-elle point encore autrement dans nos trois formules, lorsqu'elles mentionnent expressément la substitution de la nouvelle alliance à l'ancienne? Le Testament nouveau consacré par le sang du Christ, comme l'Ancien l'avait été par le sang des victimes figuratives, puisait toute son efficacité dans cette intention rédemptrice elle-même qui ouvrait ainsi la série des siècles chrétiens.

L'imagination la plus ingénieuse, la plus inventive, chercherait en vain une formule plus rigoureusement expressive de ce que nous nommons la transsubstantiation ou changement des substances, que celle qui se lit dans nos textes : Ceci est mon corps, ceci est mon sang. La formule consécratoire du calice, chez Luc, accuse plus directement l'insti-

(1) Voir les pages 71, 72 et 73 de *l'Évangile et l'Église.*

tution de l'alliance nouvelle par le sang; mais la signification est la même.

Reste l'ordre de manger et de boire, plus expressif chez Matthieu et Marc, implicite chez Luc puisqu'il est contenu dans la présentation même du pain et du vin consacrés; *dedit eis*.

Je le demande à tout esprit sincère, devant cette analyse que je pourrais aisément rendre plus minutieuse, que devient l'objection tirée des divergences?

Mais sur le fond même des choses, de divergences il n'y en a point; elles s'évanouissent sitôt qu'on les serre d'un peu près. Restent des divergences de pure forme, et je les trouve cent fois plus démonstratives que ne l'eût été une reproduction unique et strictement verbale. C'est une remarque de bon sens, faite par tous les anciens exégètes catholiques, mais qui gardera éternellement sa valeur et son à-propos. Grâce à ces variantes de surface, nous avons trois auteurs différents, ou plutôt quatre en unissant le récit de l'Epître aux Corinthiens à celui des synoptiques, qui, sans se copier, dans une réelle indépendance les uns à l'égard des autres, nous garantissent l'exactitude fondamentale de ce qui s'est passé au Cénacle. Si nous avions, chez les trois, une formule une et identique quant aux mots comme pour les choses, nos exégètes semi-protestants diraient : Tout cela vient d'une source unique que nous ne pouvons contrôler par aucune autre. Que, par impossible, elle soit fausse; nous sommes trompés sur toute la ligne,

par des témoins qui se répètent ou plutôt se copient.

Au lieu de déclamer à tort et à travers contre les divergences des textes scripturaires, les novateurs feraient mieux de se pénétrer du sérieux de cette argumentation, que leur critique délétère n'a point entamée.

Ces partisans d'un littéralisme outré, de la formule unique et rigoureusement verbale, du moins quand il s'agit de l'institution de la sainte Cène, oublient que l'Église est beaucoup moins scrupuleuse qu'eux. Elle possède, comme chacun sait, des liturgies nombreuses et distinctes où se remarquent les mêmes divergences dans les formules consécratoires du pain et du vin. Il serait curieux de dresser ici un tableau synoptique de ces variantes dans les différentes liturgies occidentales et orientales : liturgie romaine, liturgies de saint Marc, de saint Jacques, liturgies copte, arménienne, mozarabe, liturgie de saint Basile... L'Église y combine, dans des ordres divers, les formules synoptiques et ces diversités ne troublent la foi de personne. En voici quelques-unes qui me semblent à première vue s'éloigner davantage de la formule romaine : *Hoc est enim corpus meum quod pro vobis frangitur et pro multis datur in remissionem peccatorum.* (Copte). — *Hic est calix sanguinis mei qui pro vobis effundetur et pro redemptione multorum.* (Ethiopienne). Toutes, on le voit, ne sont que la mise en œuvre des synoptiques (1).

(1) Fillion, *Comment. sur saint Luc*, p. 364.

Il nous reste à expliquer l'omission chez Matthieu et Marc de la formule de l'ordination proprement dite : *Hoc facite in meam commemorationem*. Ou plutôt cette explication, je l'ai déjà donnée ; jamais les évangélistes n'ont eu la prétention de tout dire, et rien, absolument rien, ne les y obligeait. Sont-ils pour cela inexacts et leur inspiration serait-elle en défaut ? Il faudrait une bonne fois en finir avec ces reproches intolérables, avec cette iniquité flagrante dont on fait parade contre nos livres sacrés, alors qu'on se pique d'être obligé d'interpréter de la façon la plus bénigne les écrivains même les plus audacieux.

Incomplet et inexact ne sont point rigoureusement synonymes. Incomplet ! mais quand il s'agit de certaines choses, de nos dogmes par exemple, un texte même inspiré le sera toujours et nécessairement. Est-ce aux partisans de la relativité de toute connaissance humaine qu'il est nécessaire de rappeler que Dieu, avec sa toute-puissance, ne pourra jamais créer une science infinie dans un esprit fini ? Il n'y a que sa science, à lui, qui soit complète ; il peut nous en communiquer, et de fait il nous en communique quelque chose ; ce quelque chose sera exact mais incomplet, nécessairement incomplet. Mais revenons à nos textes.

Oui, ces textes sont exacts, tous exacts, par le fait même qu'ils sont inspirés et aussi pour ce motif : Ce que chacun nous dit est vrai, correspond à une réalité fragmentaire, incomplète ; mais une réalité fragmentaire n'en demeure pas moins une réalité.

Enfin ces textes, tous incomplets, mais exacts, chacun en ce qu'il raconte, ne se complètent-ils pas entre eux, de manière à réaliser la révélation, telle que Dieu nous la voulait faire ? Et si l'on trouvait cette révélation incomplète encore, ne nous serait-il pas permis d'attendre son complément, cette fois définitif, de la tradition orale, plus riche en soi que les textes écrits, puisque ceux-ci en procèdent et n'en sont que des manifestations successives ?

Matthieu, Marc, Luc, Paul et les autres, sont des secrétaires d'un auteur principal qui est le Saint-Esprit, l'Esprit du Christ. Cet Esprit a été, me direz-vous, incomplet dans Matthieu et dans Marc, en ce qui concerne l'institution du sacerdoce, la transmission du pouvoir consécrateur et de tous les pouvoirs que celui-ci implique. Mais voici que cet Esprit, qui n'oublie rien, complète son récit dans Luc, et même auparavant dans Paul. C'est l'heure de se rappeler que, s'il y a trois synoptiques, il n'y a qu'un Evangile, que si ces synoptiques ont eu trois rédacteurs humains, ils n'ont eu qu'un auteur principal, Dieu, dont je retrouve partout l'unique et haute conception, le plan qui va se poursuivant à travers ces rédactions diverses, et qui s'achèvera dans saint Jean. Voilà la véritable exégèse de nos Évangiles et, quand on étudiera, à la lumière de ces principes, les difficultés formulées par les novateurs et les protestants qu'ils copient, ces difficultés s'évanouiront comme une fumée.

IV

Les objections de M. Loisy.

En m'exprimant comme je viens de le faire, n'ai-je point fortifié, sans m'en apercevoir, la thèse de M. Loisy en ce qu'elle a de plus prestigieux et de plus funeste? Ne sera-t-il point autorisé à me dire : Vous voyez bien, vous-même reconnaissez une évolution qui ne diffère guère de la mienne. Vous prétendez que l'esprit de Jésus se complète dans les synoptiques et dans saint Jean ; et qu'ai-je dit autre chose ? C'est sous l'empire de cet esprit qui les possédait de plus en plus, que les apôtres et les disciples se sont exaltés, ont créé dans l'enthousiasme de leur foi ces idéalisations, ou si vous voulez, ces amplifications des doctrines du Maître. Ce n'est donc point dans cet enseignement oral tout à fait primitif dont vous nous parlez, ni sur les lèvres de Jésus-Messie, qu'il faut chercher les doctrines déjà si nettement formulées par les synoptiques ; ces doctrines ne s'y trouvaient point.

Elles sont le fruit d'une évolution, remplissant les quarante années qui séparent le Sauveur de la rédaction de ces petits écrits, tous publiés après la destruction de Jérusalem. Les synoptiques comme saint Jean, quoique à un degré inférieur, sont l'expression de la conscience des communautés chrétiennes, de l'an 70 à 80, beaucoup plus que l'expression de la conscience de Jésus.

On se le rappelle, telle est bien la thèse de M. Loisy ; et nous la retrouvons aujourd'hui encore, après toutes les condamnations dont elle a été frappée, sous des plumes ecclésiastiques, qui l'atténuent à peine afin de la faire accepter plus sûrement, et sans doute aussi dans la crainte d'être atteintes elles-mêmes par les sentences du Saint-Office et de l'Index.

Je poserais à M. Loisy et à ses émules une simple question : Si les idéalisations dont vous nous parlez sont réelles, et que les doctrines contenues dans les synoptiques datent de 70 à 80 seulement ; si ces doctrines appartiennent aux disciples plus qu'au Sauveur lui-même, d'où vient donc leur unité ou du moins leur étrange similitude ? A supposer que le fond primitif soit si réduit, comment les adjonctions qui ne s'y rattachent que par un lien tout extérieur, comme à un point de départ, se sont-elles opérées dans le même sens, convergent vers un même but, et se rencontrent dans un tableau synoptique pareil à celui que nous avons soumis à nos lecteurs ? On se prévalait tout à l'heure des divergences entre les textes synoptiques ; je crains bien qu'on ne soit gêné maintenant par leur trop grande similitude.

Les formules consécratoires, d'après M. Loisy, ne sauraient être, dans l'état où nous les avons, de Jésus qui ne songeait nullement à établir une alliance nouvelle, ni à fonder l'Eglise, puisqu'il rêvait une parousie immédiate. De plus, ne pré-

voyant sa mort que peu de temps avant de monter à son calvaire, il n'y porta aucune intention rédemptrice. On nous l'a dit, saint Paul est le véritable inventeur de toute cette dogmatique.

S'il en est ainsi, je comprends que Luc, son disciple, s'en soit fait l'écho. Mais comment l'idéalisation de la sainte Cène a-t-elle marché du même pas chez Matthieu et Marc ? Pour entrer dans l'esprit du système, pseudo-Matthieu, donnant une rédaction définitive du premier Evangile, enchâssait les « logia » du Matthieu authentique dans la partie narrative qu'il formulait après l'an 70. A-t-il rencontré dans ces « logia » les formules consécratoires de notre synoptique actuel ? M. Loisy ne l'avouerait pas, sans donner une entorse à sa théorie. Cela nous rapprocherait trop de la catéchèse primitive ; l'idéalisation n'aurait pas eu assez de temps pour se produire. D'autre part, les communautés judéo-chrétiennes auxquelles furent adressés et les « logia » primitifs et notre Evangile actuel, obéissaient à des tendances très opposées aux tendances pauliniennes. Et cependant l'idéalisation de la sainte Cène se serait produite au sein de ces communautés, dans le même sens et sous les mêmes formes qu'au sein des Eglises fondées et dirigées par saint Paul ?

Marc représente de l'aveu de tous une tradition distincte, elle aussi, de la tradition paulinienne, et sa source est la prédication de saint Pierre dont il est le disciple. De plus, il adressait son Évangile à des Latins qui ne connaissaient presque rien de

l'Ancien Testament et des coutumes juives. Si la Pâque hébraïque prédisposait les esprits à l'adoption de la Pâque chrétienne, si l'ancienne alliance était un acheminement à l'alliance nouvelle chez les Juifs convertis, rien de pareil ne se rencontrait dans l'esprit des Latins. Comment se fait-il alors que l'idéalisation de la sainte Cène parcourt le même chemin, aboutit au même résultat, et se fixe ici encore, dans des formules identiques ?

La similitude des textes synoptiques, leur identité fondamentale, s'expliquent tout naturellement, si ces textes reproduisent l'enseignement personnel du Sauveur, ou, ce qui revient au même, la catéchèse apostolique. Cette similitude verbale et cette identité de doctrine sont, dans le cas contraire, une énigme dont je demande la solution à ceux-là même qui l'ont inventée.

Et pour la résoudre, M. Loisy et ses partisans se sont enlevé le droit de recourir même à une sorte de pensée directrice toute humaine, remplaçant l'action du Saint-Esprit au sein de la hiérarchie enseignante. Pour eux, en effet, l'Eglise n'existait point encore, puisque « saint Pierre et saint Paul, quand ils moururent à Rome, ne soupçonnaient pas avoir donné un chef à cette Eglise. » Celle-ci est née des circonstances, ou pour parler avec plus de précision, de l'avortement des prévisions et des projets eschatologiques du Sauveur. Son organisation dut être si tardive, que je ne vois pas comment M. Loisy peut donner, avec ce système, une explication plausible

du Concile de Jérusalem. Les ministres de la parole, pour redire le mot de saint Luc, étaient donc abandonnés à leur inspiration personnelle ; il ne saurait évidemment être ici question d'aucune autre. Encore une fois, comment l'idéalisation des faits et les adjonctions à la doctrine se sont-elles opérées dans le même sens et ont-elles abouti chez Marc, comme chez Matthieu et chez Luc, à des résultats identiques ?

Considérons ces idéalisations à un autre point de vue. On sait qu'elles portent principalement sur la dignité messianique du Sauveur, et sur sa Filiation ou ses rapports substantiels avec le Père céleste. M. Loisy a exploité avec trop d'habileté certains textes qui peuvent ouvrir, devant un regard distrait ou peu attentif, des perspectives bien trompeuses sous ce rapport. Afin de les corriger, adressons-nous à l'excellent livre que vient de publier M. Lépin sur Jésus-Messie et Fils de Dieu d'après les synoptiques.

Cet exégète érudit et sagace explique clairement que la double révélation de la dignité messianique et de la Divinité du Sauveur devait suivre une progression lente, sous peine non seulement de ne pas être comprise, mais de heurter les esprits et de tourner contre le but.

Sans doute l'idée messianique était très vivante au sein du peuple juif quand le Christ parut ; elle causait ces soulèvements chroniques contre les Romains, et était au fond des dissensions qui agitaient les sectes pharisienne et saducéenne. C'est

dire qu'il s'y mêlait beaucoup d'illusions dangereuses, de chimères irréalisables, et que toutes sortes de passions et de convoitises fermentaient à son ombre. Le Christ dut dégager sa Messianité purement spirituelle et religieuse, de ce messianisme politique dans lequel les apôtres eux-mêmes mettaient encore leur espoir, peu avant l'Ascension, lorsqu'ils lui demandaient s'il rétablirait bientôt le royaume d'Israël. Il fallait du temps, et aussi beaucoup de précautions et de ménagements, pour extirper des préjugés aussi invétérés et y substituer des idées plus saines et plus justes.

L'attente messianique servait évidemment les plans du Sauveur, et il devait s'y appuyer comme sur une base indispensable ; mais par les éléments mauvais qui l'avaient défigurée dans l'esprit de la nation, elle se retournait contre lui et devenait, à certains jours surtout, un terrible obstacle.

La Filiation divine n'était guère plus aisée à faire comprendre. Sans doute l'expression « Fils de Dieu » n'était point étrangère à l'ancien Testament ; mais le sens en était tout autre et d'ordre inférieur. Il ne s'agissait que d'une filiation lointaine que nous avons nommée adoptive ; appliquée aux chrétiens, elle a une portée bien autrement grande. Chez les Hébreux cela signifiait tout simplement, pour la masse populaire, les rapports de bienveillance providentielle que Jahvé entretenait avec les chefs d'Israël et la nation tout entière. L'idée d'une filiation plus haute et vraiment naturelle, était incluse dans

la notion messianique et dans les textes qui s'y rapportent. Restait à l'en faire sortir, à lui donner une forme explicite, saisissante pour les auditeurs; Jésus l'entreprit dans des explications successives, de plus en plus nettes. Ici encore on remarque une progression dans son enseignement, comme dans celui qui concernait sa dignité messianique.

C'est de cette progression que M. Loisy s'est emparé, pour la transporter d'un coup dans la pensée et la conscience elle-même de Jésus. Celui-ci aurait ignoré tout d'abord et sa filiation divine et sa dignité messianique. Or j'ai cité, dans l'une de mes précédentes études, des textes qui proclament l'une et l'autre dès le début de la vie publique du divin Maître. Les deux ressortent encore de l'Évangile de l'Enfance, ce qui ne m'empêche point de reconnaître la révélation discrète qu'en faisait le Sauveur, révélation plus ou moins accentuée selon les circonstances, et dès lors progressive, telle que nous la décrit M. Lépin. Tout cela diffère profondément, on le voit, des interprétations idéalisantes que, bien plus tard, les apôtres auraient eu à donner des leçons du Sauveur qui, en réalité n'auraient rien contenu des deux dogmes en question.

M. Loisy a aussi exploité en faveur de sa thèse les lenteurs des apôtres à comprendre la pensée du divin Maître; c'est dans leur esprit surtout que le progrès s'opérait laborieusement, et Jésus le leur a reproché bien des fois. On remarque même, dans les

textes évangéliques qui révèlent avec une sincérité parfaite leurs moindres impressions, une sorte d'oscillation entre la foi et le doute. La divinité du Sauveur, après leur être apparue dans une lumière sans ombre, semble se voiler à leurs yeux. Ce sont eux qui nous le racontent ou nous le font raconter par leurs secrétaires, Marc et Luc. Et à une époque bien postérieure, ces mêmes hommes auraient prêté à leur maître des idées qu'il n'aurait jamais exprimées ; *ils auraient interprété à leur fantaisie* ses paroles et créé toute une dogmatique à laquelle lui-même n'aurait jamais songé ! Tout cela est en contradiction flagrante avec ce que nous connaissons de leur passé et de leur caractère.

Ce qui est vrai, c'est qu'ils n'ont saisi cette dogmatique dans tout son enchaînement et toute sa grandeur, que lorsque le Christ eut achevé de la formuler. Et même il fallut que son Esprit, survenu en eux, la leur expliquât. *Suggeret vobis omnia.* Mais n'y a-t-il pas, si je l'ose dire, une sorte de nécessité naturelle dans cette progression de l'éducation apostolique ? Un professeur n'est entièrement compris de ses élèves même les plus intelligents, dans l'exposition d'un système quelconque, que lorsqu'il l'a terminée. Et l'on voudrait qu'il en fût autrement, lorsqu'il s'agit de ce vaste ensemble de doctrines, d'institutions et de faits, que renferment nos seuls synoptiques ! Si M. Loisy s'était borné à nous décrire cette progression naturelle, nous n'aurions rien à objecter ; mais il entend tout autre chose, et son

système est démenti par les textes impartialement consultés (1).

Une autre considération met à néant les accusations de cet exégète. Les évangélistes, au lieu d'avoir ainsi transposé et idéalisé à plaisir les faits et les doctrines du Maître ont souvent subi, les textes en font foi, une sorte d'asservissement dans la reproduction littérale de la catéchèse apostolique, tout à fait primitive. Et cet asservissement se remarque surtout chez le plus cultivé et le plus littéraire, saint Luc. Certains passages de son évangile sont de véritables plagiats, pleins de formes araméennes. Le protestant Godet, dans son étude sur la langue de saint Luc (2) signale au moins soixante-dix de ces passages.

Cet exégète a une explication ingénieuse de ce procédé littéraire. D'après lui, deux courants se dessinèrent dans la prédication apostolique dès le lendemain de la Pentecôte. Les Hellénistes exigèrent bientôt

(1) Un rédacteur de la *Revue de théologie* de Montauban, organe officieux de l'orthodoxie protestante, M. Maury, émet quelques considérations analogues aux nôtres, dans un article intitulé : *Un évolutionniste catholique, l'abbé Loisy*, (1er mars 1904). Après avoir mentionné les appréciations du prêtre catholique sur l'institution de la sainte Cène, ce protestant s'écrie avec une sorte d'étonnement mêlé d'indignation : En vérité la plume tombe des mains quand on transcrit de semblables fantaisies exégétiques ! Dès qu'un texte gêne, on le déclare ou interpolé, ou influencé, dans tous les cas sans valeur. » Ceci montre une fois de plus que le novateur catholique a dépassé de beaucoup les protestants orthodoxes, pour se ranger parmi les libéraux.

(2) *Introduction au nouveau Testament. Les Evangiles et les Actes*, p. 571, et suiv...

qu'on leur parlât la seule langue qui leur fût familière, même en Palestine, comme ils avaient revendiqué une part dans les aumônes. De là, à côté de la tradition hébraïque, une tradition grecque qui se dégage de plus en plus des formes araméennes. Et en effet ce courant fut si fort qu'il triompha absolument du premier, puisque tous nos livres sacrés, à l'exception de Matthieu, furent rédigés en grec. Mais voilà que Luc, le dernier des synoptiques, entreprenant de compléter les autres, éprouve le besoin de se rapprocher de la tradition araméenne. Il la fait entrer par paquets, si je puis dire, dans sa rédaction qui alors n'est presque plus hellénique; Luc parle hébreu avec une lexicographie grecque.

Ce procédé, chez lui, est d'autant plus étrange que son goût littéraire est très fin, très délicat et se montre tel, sitôt qu'il parle en son propre nom. Il n'est pas d'éxégète qui n'ait remarqué la pureté et l'élégance de la langue de Luc dans certains chapitres des Actes, ceux par exemple où, compagnon du grand Apôtre, il rédige ce que l'on a appelé « le journal du bord », et raconte le dernier voyage de Macédoine à Jérusalem.

La même élégance se retrouve dans le prologue de son évangile; immédiatement après viennent les récits de l'enfance (chap. 1 et 2) qui ne sont qu'une série ininterrompue d'hébraïsmes. Pour bien expliquer ceci, nous aurions à écrire tout un chapitre sur les sources de saint Luc; plus tard nous en dirons quelque chose. Notre dessein aujourd'hui était de

formuler cette simple observation qui suffit à renverser tout le système des idéalisations et transformations des faits et des doctrines par les rédacteurs des synoptiques.

Le premier et le principal de ces transformateurs idéalisant, eût été saint Luc. C'est lui qui, représentant qualifié et reconnu de la tradition paulinienne, aurait dû se livrer à ces transformations ; ou plutôt il n'eût eu qu'à les recevoir de saint Paul, son maître, le vrai créateur de notre dogmatique.

Or, voilà qu'il va chercher, avec le plus grand soin, les traditions tout à fait primitives et hébraïques ; il les copie dans leurs formes originelles, tant il a peur de les altérer, même dans l'expression qui n'est plus grecque mais araméenne. Les récits de l'enfance, par exemple, viennent en ligne directe de la sainte Vierge.

A ce point de vue comme à tous les autres, le système de M. Loisy ne tient pas devant l'observation attentive des faits et la critique minutieuse des textes.

CHAPITRE DEUXIÈME

LES PARTICULARITÉS DU TROISIÈME ÉVANGILE

Le rationalisme biblique a tiré trop bon parti des prétendues contradictions entre les trois synoptiques pour ne pas recommencer le même jeu, employer la même tactique, dans l'étude comparée des synoptiques et des autres livres du nouveau Testament. Mais c'est surtout entre les synoptiques et le quatrième Évangile que les exégètes rationalistes s'efforcent d'établir des antinomies irréductibles. Les faits et les doctrines diffèrent jusqu'à se contredire, écrivent-ils. Le théâtre où les faits se sont déroulés n'est pas le même; la chronologie est radicalement opposée. Il faut choisir; si les synoptiques sont vrais, le quatrième Evangile est faux; si, au contraire, c'est ce dernier que l'on prétend maintenir, il est nécessaire de sacrifier les synoptiques. Ce dilemme n'exprime point toute leur pensée; ce qu'ils veulent

ruiner, c'est le Tétramorphe tout entier, les synoptiques aussi bien que le quatrième Evangile.

Je ne viens point répondre aujourd'hui à ces retentissantes accusations ; nous l'essaierons bientôt. En attendant, il me semble utile de nous acheminer vers cette étude comparative de saint Jean et des synoptiques, à laquelle j'attache la plus grande importance, par quelques observations préliminaires sur l'Évangile de saint Luc. Aussi bien, l'écrit de Luc, postérieur aux deux autres, en diffère au moins en ce sens qu'il y ajoute des choses essentielles et du plus haut intérêt.

Douze de ses chapitres renferment des renseignements inédits ou à peu près. Les deux premiers développent considérablement l'Evangile de l'enfance dont saint Matthieu ne nous fournit que quelques éléments. Le dernier voyage de Galilée à Jérusalem nous est narré du chapitre IX, 51 à XIX, 28 ; saint Matthieu ne l'y rejoint qu'en deux versets, XIX, 1 et XX, 34 ; saint Marc en cinquante-deux versets, X, 1-52.

Quelle matière à divagations érudites, que de telles divergences ! Et elles portent, je l'ai dit, sur des points essentiels.

Ma conviction est que les deux premiers chapitres de Luc sont une sorte de concentration doctrinale de tout l'Ancien et de tout le Nouveau Testament ; aussi seront ils l'objet de nos premières observations. Le caractère universaliste de l'œuvre rédemptrice de Jésus est plus accentué, dans la narration

du dernier voyage de Galilée à Jérusalem, notamment dans les paraboles semées par le Christ sur le chemin parcouru, que dans aucune partie des Evangiles ; nous le verrons ensuite.

I

L'Évangile de l'Enfance.

Les exégètes ont recherché avec soin le sens exact de ce verset du Prologue : *Visum est et mihi assecuto omnia a principio diligenter ex ordine tibi scribere, optime Felix.* Ils se sont demandé de quel ordre Luc entendait parler ici.

Etait-ce de l'ordre chronologique? Il n'y paraît guère, bien que bon nombre de commentateurs se soient arrêtés à cette idée. D'autres ont pensé qu'il s'agissait d'un autre ordre qu'ils seraient tentés d'appeler géographique et qui aurait consisté, chez Luc, à marquer l'extension et les progrès du royaume de Dieu.

Pour moi, j'ai toujours cru que la pensée de Luc devait être cherchée plus à fond, dans une compréhension plus vraie, et en quelque sorte plus philosophique, de l'histoire. Ce que Luc voulait surtout marquer, c'était l'ordre et l'enchaînement ontologique des faits, leurs relations intimes, la façon dont ils se tiennent et s'engendrent ; et cela paraît dès nos deux premiers chapitres, dans cet Évangile de l'Enfance que j'ai appelé la concentration doctrinale de l'Ancien et du Nouveau Testament. Les deux

dogmatiques y sont en effet rattachées l'une à l'autre d'une façon concrète, vivante et vraiment historique, je veux dire dans les faits et par les faits. Cela ne doit point nous surprendre sous la plume de l'écrivain, disciple de saint Paul et nourri des lettres grecques, qui, par son passé et ses tendances intellectuelles en même temps que sous l'inspiration du Saint-Esprit, fut poussé à unir l'histoire des Apôtres et de l'Eglise naissante à celle du Christ, à compléter par le Livre des Actes notre troisième Evangile.

Arrêtons un regard attentif sur les deux premiers chapitres de celui-ci, et comptons toutes les références à l'ancien Testament dont il est parsemé; il y en a trente-neuf, si je ne me trompe. Et si nous en étudions la nature et le contenu, nous nous apercevrons bien vite que les textes auxquels on nous renvoie, sont vraiment la condensation et comme la quintessence des doctrines bibliques, arrivées à toute la plénitude qu'elles pouvaient atteindre dans cette économie judaïque, préparatoire à l'établissement de la religion parfaite et définitive.

La vie du Christ est un drame, a-t-on dit; on nous en raconte ici le premier acte, et comme il est riche dans la variété de ses phases ! Annonciation de Jean le précurseur; annonciation du Christ à la Vierge-Mère, visite de celle-ci à Elisabeth; naissance du précurseur; naissance de Jésus adoré peu après par les bergers, sa circoncision, sa présentation au temple où il reparaît à douze ans, au milieu des docteurs.

Les personnages qui figurent, dans ces différentes scènes, portent bien la physionomie hébraïque. Dieu lui-même est le Dieu d'Abraham et des patriarches.

L'ange Gabriel est celui-là même qui avait rempli une fonction analogue auprès de Daniel ; c'est un prêtre de la classe d'Abia qui reçoit dans le temple le premier de ces messages, communication incessante entre le ciel et la terre. Elisabeth, la mère du précurseur, est de race sacerdotale ; Joseph est de la maison et de la famille de David : *De domo et familia.* Siméon personnifie tous les justes de l'ancienne loi, qui ont attendu le Messie ; et la fille de Phanuel, avec ses quatre-vingt-quatre ans, est appelée la prophétesse, alors que depuis si longtemps on n'avait plus entendu de voix prophétique en Israël.

Mais la prophétie va revivre ; elle retentit à tous les versets de nos deux chapitres, et sous les formes qu'elle eut tout le long des siècles.

C'est tout d'abord sous une forme extérieure, palpable, objective ; l'ange Gabriel apparaît comme autrefois, sous des traits humains, pareil à ces messagers qui visitaient les patriarches, Abraham, par exemple, sous le chêne de Mambré. Gabriel est le plus grand de ces messagers ; il révèle à Marie les secrets du Très-Haut. La prophétie jaillit aussi du fond de la conscience des saints, possédés de l'Esprit de Dieu ; elle se manifeste tour à tour chez Zacharie, Elisabeth, Siméon et Anne, et surtout à un degré

supérieur, chez la Vierge qui conçoit et porte dans son sein le Fils de Dieu. En tout cas, ce sont là des faits concrets et palpables, dont l'historien sacré nous garantit la parfaite exactitude. Aucune méprise sur sa pensée n'est possible ; les expressions dont il se sert ne sauraient être prises dans un sens métaphorique et légendaire. Ces deux chapitres nous racontent une histoire réelle et exacte dans ses moindres détails.

Mais cette constatation a, si je ne me trompe, un puissant contre-coup sur tout le passé hébraïque. L'édifice historique élevé par Luc repose, nous l'avons vu, sur des références bibliques, comme sur autant d'étais. Si vous faites de ces références tout un ensemble de symboles sans réalité, de légendes que rien ne garantit, ne pensez-vous pas que vous ébranlez du même coup l'Evangile de l'Enfance ? Tout se tient dans un édifice ; si la voûte est de granit, les arceaux et les colonnes qui la portent ne sauraient être d'une substance molle qui s'effrite sous l'action de l'air. Nous soutenons, à charge d'en donner plus tard les motifs, que l'Evangile de l'Enfance est d'une historicité granitique ; cette historicité à elle seule condamne et réprouve le système légendaire, inventé par le rédacteur anonyme des *Studi Religiosi*, système que j'ai critiqué et refuté dans l'un des précédents chapitres. Si l'on veut bien se reporter à ce que j'ai dit, dans cette occasion, des « Bénédictions patriarcales, » et de la précision qu'elles donnaient à l'idée messianique encore en

formation et pour longtemps, à la condition que ces Bénédictions patriarcales et les faits miraculeux ou théophanies dont elles étaient accompagnées fussent considérées comme réelles et parfaitement historiques, on saisira beaucoup mieux la force de mon argument.

Ce qui lui donnera une singulière vigueur, c'est que les textes, sur lesquels je m'appuyais pour combattre le système légendaire, sont visés par la sainte Vierge elle-même dans son Magnificat : *Sicut locutus est ad patres nostros, Abraham et semini ejus in sæcula.* Et quand donc Dieu s'est-il ainsi révélé à Abraham, Isaac et Jacob, si ce n'est dans les circonstances historiques, marquées aux chapitres XII, XVIII et XXII de la Genèse? Zacharie avait dit la même chose dans son psaume d'action de grâces : *Jusjurandum quod juravit ad Abraham patrem nostrum, daturum se nobis.* Effacez, si vous pouvez, les deux chapitres de saint Luc et l'Evangile de l'Enfance, ou reconnaissez l'historicité pleine et parfaite des faits bibliques auxquels ils nous reportent. Votre système légendaire est alors atteint dans quelques-unes de ses parties, assez importantes pour déterminer l'écroulement de tout le reste.

Examinons maintenant le dogme christologique, tel qu'il est résumé dans le récit de l'Incarnation qui est comme le cœur de l'Evangile de l'Enfance.

Il apparaît enveloppé encore de l'écorce judaïque. Le Christ annoncé par l'ange, c'est le Messie juif qui prendra possession du trône de David son père et

règnera sur la maison de Jacob. Mais cette écorce judaïque s'entr'ouvre ; bientôt elle tombera tout à fait, si bien que nous pouvons déjà apercevoir très nettement ce qui avait été entrevu par les prophètes et aussi par les patriarches : Le double caractère universaliste et éternel de cette Messianité. Elle sera éternelle en effet ; le règne du Messie n'aura point de fin ; son universalité sera accusée bientôt par les interprètes inspirés du mystère une fois accompli. L'ange en révèle surtout la nature : ce Messie sera grand et le Fils du Très-Haut. *Hic erit magnus et Filius Altissimi vocabitur*. La manière miraculeuse dont il naîtra de la femme, est ensuite annoncée : *Le Saint-Esprit surviendra en vous et la vertu du Très-Haut vous couvrira de son ombre. Voilà comment celui qui naîtra de vous sera le Saint; on l'appellera Fils de Dieu* (1).

(1) L'ange résume ici toute la théologie messianique de l'ancien Testament, non seulement celle d'Isaïe, mais aussi celle de Jérémie, XXXIII, 15, de Daniel, VII, 14, 27, de Michée, IV, 7, de Zacharie, IX, 10. Ces prophéties s'appliquent pour la plupart au Sauveur dans leur sens direct et littéral ; il ne peut y avoir aucun doute pour celle d'Isaïe ; les quatre titres qu'elle énumère, ne conviennent qu'au Dieu-Homme. Inutile de leur chercher des applications contingentes dans l'histoire hébraïque ; aucune n'est possible.

Je le reconnais ; parmi les prophéties messianiques, il en est qui, dans le sens littéral, s'appliquent soit au peuple juif tout entier, soit à des personnages religieux ou politiques. Mais il ne faudrait pas prendre, pour une simple accommodation, l'usage qui en est fait par les auteurs du Nouveau Testament. Ces écrivains, à raison même de leur inspiration, avaient l'intelligence exacte de la Bible, et de par Dieu ils nous en révèlent le sens vrai et spirituel, comme nous disons, celui qui se dégage non de la lettre, mais des choses que la lettre exprime. Ce sens spirituel, appelé encore typique ou figuratif, diffère donc profondé-

Nous voyons donc apparaître, dès ce début de la nouvelle alliance, la Trinité des Personnes divines, et chacune de ces Personnes y a son action et son rôle. Gabriel est le messager du Père et transmet

ment du sens dit d'accommodation. C'est nous qui créons ce dernier; l'autre existe en vertu des éternelles dispositions de la Providence, qui a coordonné les événements de l'histoire hébraïque dans un spécial rapport avec les faits de la Nouvelle Alliance.

Matthieu est l'évangéliste qui nous révèle le mieux ces relations très réelles. Empruntons-lui un double exemple qui servira à établir la différence entre le sens littéral et le sens typique. Dans l'Evangile de l'Enfance, Matthieu se réfère à la prophétie d'Isaïe : ***Ecce Virgo in utero habebit et pariet filium***. Le sens littéral de cette prophétie s'applique directement au Sauveur et à nul autre. Aucun enfant, au cours de l'histoire hébraïque, n'est né d'une vierge ; et c'est d'une vierge qu'il s'agit dans notre texte. Autrement les paroles qui le précèdent seraient tout simplement ridicules : ***Dabo vobis signum.*** Saint Matthieu n'a donc nullement eu à faire violence au texte; il lui a donné la seule interprétation qui convienne.

En est-il de même du verset d'Osée (xi, 1) cité un peu plus loin : ***Ex Ægypto vocavi filium meum?*** Reuss dit qu'il est question ici du peuple d'Israël, tiré de la captivité par Moïse. J'en conviens, le contexte l'indique expressément. Mais cette délivrance miraculeuse préfigurait, dans le plan providentiel, le retour de l'Enfant-Dieu de ce même pays d'Égypte. Saint Matthieu, en le constatant, n'a fait que préciser, dans l'un de ces détails, l'enseignement général de saint Paul sur l'histoire des Hébreux : ***Hæc autem omnia in figura contingebant illis.*** (I ad Cor. x, 11.)

Pour moi je ne consentirais jamais à dire que l'un des auteurs du Nouveau Testament a erré, lorsqu'il cite ou interprète l'Ancien, même en des choses historiques, à plus forte raison quand il précise un point de doctrine concernant la foi. Qu'il cite plus ou moins textuellement, ou qu'il résume plusieurs passages, toujours il dégage le sens vrai, soit littéral, soit typique. Et si l'on admet qu'il le fausse ou le défigure pour y substituer sa propre pensée, qui nous garantira qu'il n'en fera pas autant de l'enseignement personnel du Sauveur? Nous tombons ainsi en plein Loisysme, et, pour nous en préserver, il nous faut revenir à une notion plus exacte de l'inspiration.

son dessein. Le Fils est l'objet direct de la communication qui est faite à la Vierge, destinée à lui former dans ses chastes entrailles ce corps auquel il sera uni. Et tout cela sera le fruit de l'opération du Saint-Esprit. Cette Trinité se manifestera, de façon plus sensible, au baptême du Jourdain ; elle sera expliquée et comme définie, avec les relations des Personnes entre elles, après l'institution de la sainte Eucharistie dans le Cénacle : et les conciles ne feront que traduire en langage philosophique le discours du Christ, retenu par le quatrième Evangile.

Mais il n'est pas besoin de parcourir toute l'existence terrestre du Sauveur et d'interroger tous les synoptiques, pour avoir un commentaire déjà très suggestif des paroles de l'ange à la sainte Vierge ; il suffit de s'en tenir à l'Evangile de l'Enfance. Et d'abord la sainte Vierge accepte, avec la plus grande facilité, la révélation au moins indirecte qui lui est faite des trois Personnes divines. Elle questionne seulement sur la façon dont s'opérera le mystère ; l'ange fait intervenir le Saint-Esprit dont la notion était beaucoup moins distincte dans l'ancien Testament que celle de la Sagesse ou du Verbe, de la parole comme il est écrit (1), du « logos », comme on dira plus tard. La Vierge ne pousse pas plus loin ses interrogations et semble satisfaite d'une réponse qui aurait dû être, pour elle, plus obscure que tout le reste, si certaines indications de l'ancien Testament ne l'avaient préparée à l'entendre.

(1) *Sag.*, IX, 12.

Zacharie dans son cantique inspiré chante les gloires de son propre enfant : *Il sera appelé le prophète du Très-Haut et il marchera devant le Seigneur* (*Christ*) *et lui préparera les voies*. Le Christ est Seigneur et Maître souverain comme Jahvé dont il est le Fils. On croit entendre la locution favorite de Paul, « o Kurios » Dominus ; et c'est le prêtre juif, Zacharie, qui s'exprime ainsi quelques mois avant la naissance du Sauveur, venant « *ad dandam scientiam salutis plebi ejus, in remissionem peccatorum eorum*. Ici sont énoncés les caractères de l'œuvre messianique : Le salut par la rémission des péchés; c'est l'explication du nom de Jésus. Et ce salut dépassera les limites de la Judée pour s'étendre à toute la terre, à tous ceux qui sont assis dans les ténèbres et à l'ombre de la mort. Eux surtout ont besoin d'être éclairés : *Illuminare his qui in tenebris et in umbra mortis sedent.*

Faudra-t-il beaucoup s'étonner lorsque saint Jean, l'auteur du quatrième Evangile, reprendra pour son propre compte cette opposition entre les ténèbres et la lumière, et rappellera cette définition que le Christ aura donnée de lui-même : *Ego sum lux mundi ?* M. Loisy voit dans ce langage du quatrième Evangile quelque chose d'inouï, une idée-mère qui le met tout à fait à part des synoptiques. Or cette idée-mère qui remplit, il est vrai, tant de pages du quatrième Evangile, nous la rencontrons ici sous sa forme antithétique, et elle appartient au prêtre juif, Zacharie.

Mais voici un personnage plus modeste qui accentue davantage encore cette doctrine, à tel point que, si l'on aimait le paradoxe autant que l'aime M. Loisy, on pourrait soutenir que saint Jean lui a emprunté tout le quatrième Evangile : C'est Siméon, homme juste et craignant Dieu, qui attendait, lui aussi, la consolation d'Israël[1]. Maintenant, ô Seigneur, dit-il, laissez votre serviteur aller dormir dans la paix de la tombe, car ses yeux ont contemplé le Sauveur, que vous avez préparé en face de tous les peuples, pour être la lumière des gentils et en même temps la gloire d'Israël. Il est difficile de traduire ce « *Lumen ad revelationem gentium* : une lumière portant avec elle toute la révélation des miséricordes divines. L'opposition des ténèbres à la lumière sera marquée sous une forme plus concrète, plus réaliste, que chez Zacharie : *Ecce positus est hic in ruinam, et in resurrectionem multorum in Israël; et in sigum cui contradicetur*. Cette lutte, d'après M. Loisy, retentit tout le long du quatrième Evangile, et c'est vrai. Les uns acceptent la lumière, les autres la repoussent ; toute l'histoire humaine tient dans cette antithèse. La voici pénétrée jusque dans ses dernières conséquences, la ruine et la résurrection finales.

C'est à tort que M. Loisy écrit : « On ne doit pas s'étonner que l'évangéliste, « Pseudo-Jean », porte son regard *au delà des limites où s'enferme la narration synoptique*. Il va de l'éternité à l'éternité, du Verbe auprès de Dieu, à Jésus dans le sein du Père. Le Verbe incarné, monogène divin, est rentré dans

le sein du Père ; maintenant ceux qui croient en lui ont la vie par lui et triomphent de la mort par lui... Les ténèbres n'ont pu arrêter la lumière. La substance du quatrième Evangile est tout entière dans ces données. » Et moi, j'ajoute : Ces données sont incluses dans le *Nunc Dimittis* de l'humble Siméon, rapporté par l'Evangile de l'Enfance ! Tant le Saint-Esprit qui inspirait Siméon et saint Jean, sans parler de saint Luc, se montre toujours d'accord avec lui-même. Et il en est ainsi d'un bout à l'autre de la Bible.

II

Connexion entre les deux testaments ; les textes messianiques et la filiation naturelle. Explications contradictoires.

Mes lecteurs savent que le R. P. Lagrange, au commencement de 1903, a réuni en un volume : *La méthode historique surtout à propos de l'ancien Testament*, six conférences prononcées à l'Institut catholique de Toulouse. La seconde conférence est dirigée en partie contre la thèse que je viens d'exposer. J'avais critiqué dans la *Science catholique* (1) un travail du R. P. Rose sur la filiation adoptive du Sauveur, d'après certains textes du nouveau Testament. Le Père Lagrange a voulu jus-

(1) Cet article légèrement modifié forme le chapitre III de mon premier volume : *Les infiltrations protestantes et le clergé français*.

tifier son confrère et me prend assez vivement à partie, quoique de façon courtoise. Je n'en ai été ni surpris ni ému; aussi ne me suis-je point empressé de lui répondre. Je vais le faire aujourd'hui, puisque l'occasion m'en est offerte par le développement logique de mon sujet.

Si j'avais eu la réplique devant le jeune auditoire toulousain du révérend Père, j'aurais formulé deux ou trois observations préliminaires, et d'abord celle-ci :

Puisque le Père Lagrange voulait attaquer la thèse que j'avais soutenue contre son confrère, que ne la prenait-il dans toute son extension? De quoi s'agissait-il en effet? de la filiation naturelle du Verbe, telle qu'elle ressort des textes messianiques de l'ancien Testament? Non point. Il s'agissait de savoir si cette filiation naturelle ou Divinité proprement dite ressort des récits de saint Matthieu et de saint Luc, en d'autres termes, de l'Evangile de l'Enfance, des récits du baptême et de la transfiguration du Sauveur, et des déclarations du Père céleste dans ces deux circonstances; de la déclaration du Christ lui-même devant Caïphe; de la confession de saint Pierre : *Vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant;* bref de presque tous les textes des synoptiques où il est question de la filiation de Jésus, puisque, à l'exception de trois ou quatre, le Père Rose ne voulait y voir que la filiation adoptive. Je pensais et je pense encore aujourd'hui que l'éminent professeur de Fribourg s'est trompé sur la vraie signification des passages indiqués. Le Père Lagrange a-t-il repris après

moi la critique de ces textes du nouveau Testament pour prouver que, à mon tour, je m'étais mépris ? Il s'en est bien gardé, peut-être parce que cette preuve lui semblait difficile à établir ; et il s'est rejeté sur les textes messianiques de l'ancien Testament.

Ma seconde observation eût porté sur ces derniers. Le P. Lagrange, au lieu de les considérer en eux-mêmes, ne veut les voir que par le petit côté, dans leur rapport avec le milieu judaïque. Les contemporains des prophètes les ont-ils compris, et dans quelle mesure les ont-ils compris?

Le conférencier dit spirituellement, et son jeune auditoire a dû en être fort amusé : « Le P. Fontaine pose le dilemme aux Juifs : Admettez-vous que le Messie est le fils naturel ou adoptif de Dieu ? Choisissez et prenez garde, car si vous dites, fils adoptif, vous niez donc la filiation naturelle. »

Non, Révérend Père, ce n'est pas aux Juifs, mais au P. Rose, ou si vous voulez, à vous-même, que l'argument s'adresse. Et même ces chers Juifs, qui absorbent toute votre sollicitude, avaient été mis hors de cause dans les termes suivants : « Nos lecteurs voudront bien remarquer qu'il ne s'agit point de savoir dans quelle mesure les Juifs, surtout pris en masse et à telle époque déterminée, ont entrevu la Divinité du Messie promis. Il s'agit de savoir dans quelle mesure l'expriment les textes inspirés. La question n'est pas tant historique que doctrinale et exégétique » (1).

(1) *Infiltrations protestantes*, p. 83.

Impossible, je crois, d'être plus clair. Et cependant le R. P. n'a tenu aucun compte de cette déclaration. La première loi de toute polémique est pourtant, ce me semble, de prendre l'opinion de l'adversaire dans le sens que lui-même lui donne, ou bien on raisonne à côté et en pure perte.

Et même relativement aux Juifs, on voudra bien remarquer les limites que je posais à ma pensée; ma conviction est en effet que, si le sens le plus élevé des prophéties échappait à la masse, il n'en était pas de même de l'élite, encore moins des prophètes. Ces derniers saisissaient très nettement la signification de ce qu'ils disaient, sans prévoir évidemment les adjonctions que Dieu y pourrait faire plus tard. C'est là le sentiment des plus grands docteurs.

Après tous ces préliminaires, arrivons enfin au fond de la question : Les textes messianiques contiennent-ils et expriment-ils la filiation naturelle ou divinité du Messie attendu? Le P. Lagrange répond après son confrère : Non. Et même, en recherchant çà et là dans la *Méthode historique* sa vraie pensée sur ce point, je serais tenté de croire que, à son avis, c'est l'exégèse catholique qui leur a prêté ce sens; car elle aussi « a été créatrice. C'est plutôt, nous dit-il, une enquête qu'une exposition. Nous cherchons à comprendre le texte. On lui demandait ce qu'il ne donnait pas d'abord; on fouillait plus bas que la lettre; on combinait les textes pour interpréter le sens qu'ils avaient ailleurs. » Et c'est saint Paul et avec lui tous les auteurs du nouveau Testament qui

ont fait cela. « On se jeta donc à corps perdu dans les sens spirituels. L'enseignement actuel de l'Eglise se reflète dans l'ancien Testament ; il y a mieux, il l'illumine et le transfigure. Remplis de l'esprit de Dieu, les Pères le retrouvent et peut-être aussi *le font pénétrer partout*. Ils ont le goût de Dieu et ils le donnent. L'Ecriture ainsi commentée est comme une *création nouvelle*, toute remplie de la sève chrétienne (1). »

Je ne voudrais rien écrire ici de désagréable pour le P. Lagrange, ni le comparer à M. Loisy dont il diffère profondément. La vérité cependant me contraint d'avouer que les transfigurations dont il nous parle, préparent singulièrement les idéalisations du *Petit Livre* et de l'*Evangile et l'Eglise.*

Je connais une autre manière de comprendre et d'interpréter les textes dogmatiques de l'ancien Testament. Le lecteur me permettra d'exposer, à mon tour, ma petite théorie; qu'on l'examine au moins avant de la repousser.

Les érudits et les critiques reprochent aux théologiens de ne voir dans l'Ecriture qu'une mine à textes dogmatiques, une longue suite « d'asserta », tous bons à prouver quelque chose. Quoi qu'on en dise, les théologiens n'ont pas tout à fait tort et ils ne font qu'imiter d'illustres exemples, pourvu cependant qu'ils ne se montrent point trop exclusifs et qu'ils sachent découvrir dans la Bible autre chose encore. Nous le savons, les textes dogmatiques ont, comme tous les autres, un contexte que j'appellerais immé-

(1) *La méthode historique*, pp. 113, 114.

diat et littéraire auquel il faut faire grande attention, si l'on veut les bien comprendre. Ils sont encadrés dans des récits qui nous font connaître, d'ordinaire, les circonstances au sein desquelles les vérités qu'ils expriment ont été révélées. On conçoit immédiatement combien tout cela aide à leur parfaite intelligence.

Mais les érudits et les critiques reconnaîtront bien aussi que ces textes dogmatiques, tous ces « asserta » bons à prouver quelque chose, ont entre eux de spéciales relations, des liens plus que logiques, car ils procèdent de leur nature intime, ou plutôt de la nature des choses. Il y a donc là un contexte, non pas immédiat et purement littéraire, mais que j'appellerais didactique et historique. Nous avons à le chercher parfois assez loin, en d'autres parties de la collection biblique. Ne nous en étonnons point; toute la collection est du même auteur, le Saint-Esprit; il y a de la suite dans sa pensée qui se déroule en même temps que la trame historique, avec la série des événements auxquels elle se trouve mêlée.

La première règle exégétique nous oblige donc à établir, entre les passages scripturaires qui contiennent nos dogmes révélés, le contexte didactique et historique qui seul permettra de suivre leur évolution à travers les siècles, et aussi à travers la Bible.

Appliquons cette règle aux textes messianiques. Le premier germe de l'idée messianique se trouve dans le *Proto-Evangile*, au chapitre troisième de la Genèse : *Inimicitias ponam inter te et mulierem*,

semen tuum et semen ipsius. Ipsa — l'Hébreu porte *ipsum semen* — *conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo ejus.* Le Rédempteur sera un homme, né de la femme, sans mention d'aucun générateur ; sa victoire lui coûtera, il sera blessé au talon par le serpent (1). Ainsi une nature humaine, combattue et souffrante, dont l'origine miraculeuse est comme insinuée, tels sont les caractères entrevus dans le premier texte messianique.

Le contexte didactique et historique s'établit aisément entre le verset 16 du chapitre III de la Genèse et les bénédictions patriarcales (2) contrastant avec la malédiction dont le serpent avait été frappé. De plus cette bénédiction s'étendra du Messie né de la femme à toutes les nations de la terre. Le caractère universaliste de la rédemption apparaît nettement pour la première fois : *Benedicentur in semine tuo omnes gentes terræ.*

Franchissons dix siècles et plus, d'Abraham à David et autres auteurs des Psaumes; rapprochons un instant les psaumes 2 et 109 : QUARE FREMUERUNT GENTES . . . et DIXIT DOMINUS DOMINO MEO... (3) Saint Paul s'est chargé de nous les inter-

(1) « Voici, écrit le cardinal Meignan, la traduction littérale, selon l'hébreu, de la promesse de l'Eden : Jéhovah-Elohim dit au serpent... je mettrai une inimitié entre toi et la femme, entre ta race et la sienne : celle-ci te brisera la tête et tu la *blesseras* au talon (*L'ancien Testament, de l'Eden à Moïse*, p. 169. Voir p. 179 quelques explications sur l'*insidiaberis* de la Vulgate et le texte des Septante.

(2) *Gen.*, XXII, 16 18.

(3) Jésus lui-même en appelait à ce psaume dans sa discus-

prêter. Jusqu'ici le Messie et son œuvre nous ont été montrés sous leurs aspects extérieurs. C'est l'humanité souffrante du Rédempteur que nous avons vue, avec l'universalité de sa rédemption.

Les psaumes messianiques indiqués ci-dessus mentionnent un élément bien autrement mystérieux, sa Divinité. Le psalmiste l'annonce comme le Fils propre et naturel du Père céleste, qui l'engendre de toute éternité dans son sein. C'est bien en vain que les fils de Satan, animés de la haine du serpent tentateur et devenus les princes du monde idolâtre, frémissent de rage et se coalisent contre Dieu et son Christ : *convenerunt in unum adversus Christum ejus*. Ce Christ les brisera, car le Seigneur lui a dit : *Tu es mon Fils et je t'ai engendré dès l'éternité : Filius meus es tu et ego hodie genui te* (1). Et pour marquer ce que nous appellerons leur égalité de nature, le Père a dit au Fils ou, comme parle l'écrivain inspiré, le Seigneur a dit à mon Seigneur : Asseyez-vous à ma droite, tandis que je réduirai vos ennemis à être comme l'escabeau de vos pieds. Le psaume 39 nous montre le Fils se présentant

sion contre les pharisiens (*Matth.*, XXII, 44 ; *Luc*, XX, 42 ; *I ad Cor.*, XV, 25 ; *Ad Hebr.*, I, 13 — X, 13). Nous ne nous proposons point de déterminer quels psaumes doivent être attribués à David. Ceux qui ne lui appartiennent pas, étant inspirés comme les siens propres, peuvent être allégués, eux aussi, en faveur de notre thèse. L'époque de leur rédaction, si elle pouvait être fixée, nous montrerait le progrès dans l'évolution de l'idée messianique, au lieu de rien retrancher de ses éléments essentiels.

(1) II, 7 ; *Ad Hebr.*, I, 5 ; V, 5.

devant ce Père céleste dont il est engendré, et lui proposant ses plans de rédemption : Vous ne voulez plus des oblations et des victimes des hommes; mais vous avez rendu mes oreilles attentives à vos désirs; alors j'ai dit : me voici pour accomplir ce qui a été écrit de moi, en tête du Livre, et faire votre volonté (1). C'est ce que nous avons appelé *substitutio vicaria*, la substitution du Christ aux victimes légales, ou, pour épuiser le sens de cette révélation messianique, sous la direction du plus grand des exégètes, saint Paul, la substitution du Christ rédempteur à tous les hommes coupables, depuis Adam jusqu'à la fin des siècles.

Cette scène en appelle une autre qui la complète, puisqu'elle en est la réalisation. La première eut pour théâtre le ciel; la seconde se déroule au Calvaire ; c'est la scène du Christ en croix. Le psaume 21 nous la décrit : le prophète vit de bien loin ce Messie attendu, les pieds et les mains percés, *Foderunt manus meas et pedes meos ... dinumeraverunt ossa mea...* ses os dépouillés de leur chair, de telle sorte qu'on eût pu les compter, objet de mépris pour ses ennemis et ses bourreaux qui se partageront ses vêtements et tireront au sort sa tunique.

Isaïe n'ira pas beaucoup plus avant dans l'analyse de la notion messianique. A peine y apportera-t-il un élément nouveau en marquant, de façon peut-être plus explicite, dans son chapitre 53, la puissance expiatoire de la souffrance librement acceptée

(1) *AD Hebr.*, x, 5.

pour nos crimes: « Il a porté nos inquités. Nous l'avons considéré comme puni, frappé de Dieu et humilié... Mais il était blessé pour nos péchés; le châtiment, qui nous donne la paix, est tombé sur lui et c'est par ses meurtrissures que nous sommes guéris... »

Unissez à ces passages scripturaires ceux qui nous dépeignent le Messie glorieux et ressuscité, et vous aurez les éléments du dogme christologique, puisés dans l'ancien Testament. Ces textes sont connus et ont été bien des fois rapprochés et étudiés dans l'ordre et l'agencement que je viens de rappeler, en d'autres termes, dans leur contexte didactique et historique. Est-ce que la pensée m'est venue de méconnaître leur contexte immédiat et littéraire, leurs relations avec les faits et les circonstances au sein desquelles ils ont été écrits ou chantés ouprononcés?

Non certes. L'idée messianique qu'ils expriment, m'apparaît comme l'âme de toute l'histoire hébraïque; elle a eu ses incarnations préfiguratives, si je puis dire, avant de se réaliser définitivement dans le Christ. Je la vois s'enrichir, le long des siècles, de toutes les idées secondaires qui la préparaient, par les manifestations successives des éléments complexes dont elle devait être constituée. Le sacerdoce, par exemple, avait eu sa réalisation fort défectueuse dans Aaron et ses descendants, bien avant que David ne le saluât dans son idéal encore lointain, le Christ. Les prêtres juifs offraient des sacrifices qui figuraient aussi celui de la croix; l'agneau pascal

fut, dès le début, le type de l'Eucharistie. Newman, dans son livre du *Développement*, a sur ces anticipations doctrinales et constitutionnelles de la religion chrétienne, au sein du judaïsme, des considérations dont on n'a point encore tiré toutes les conclusions légitimes.

La filiation naturelle et divine, au sens propre du mot, était-elle incluse dans l'idée messianique que révèlent les textes cités? L'exégèse catholique l'a toujours cru. Mais pour l'y voir, il faut étudier ces textes, non dans leur contexte littéraire et même historique, mais en eux-mêmes, rechercher leur sens profond et intime. C'est ce qu'ont fait saint Paul et les auteurs du Nouveau Testament et, après eux, les Pères et les théologiens. Saint Paul a-t-il eu besoin de créer ce sens que l'on appelle spirituel? L'a-t-il prêté aux textes ou l'y a-t-il simplement constaté? La réponse ne saurait être douteuse.

Je persiste à croire que le psalmiste, les prophètes, les auteurs de la Sagesse et de l'Ecclésiastique, découvraient dans une lumière, mêlée sans doute de quelques ombres, la Divinité du Messie qu'ils annonçaient. Ils le saluaient de loin comme la Sagesse et la Pensée du Très-Haut, sa Parole ou son Verbe. Ce Verbe, cette Parole, se fait de plus en plus distinct sur le fond du monothéisme hébraïque, sans cependant l'entamer.

Telle me semble être la théologie messianique de l'Ancien Testament. Je l'avais lue dans Franzelin et dans Scheeben dont on a contesté l'autorité; parce

que, paraît-il, ils sont vieillis. Je citerai à leur place l'un des éminents rédacteurs de la *Revue biblique;* que l'on me pardonne la longueur de la citation à raison de son importance :

« Il est incontestable que dans le prologue du qua-« trième Évangile, le *Logos* représente le Messie en « tant qu'hypostase divine. *Comme tel* il est un héri-« tage de la tradition théologique des Juifs. Dès « la première page de la Genèse nous apprenons « que tout a été créé par la parole de Dieu (1)... « Et l'auteur nous montre le commandement divin, « agissant de concert avec « le souffle de Dieu » « qui « reposait sur les eaux », exerçant son opé-« ration fécondante. On peut dire que ces don-« nées primitives *contiennent en germe toute la « théorie* du *Logos*. Nous les retrouvons dans les « monuments postérieurs de la littérature hébraïque, « où elles *se précisent graduellement*. Considérons en « premier lieu les psaumes, dont il est difficile de « déterminer la date exacte. Tantôt, comme dans le « récit génésiaque, le Verbe et le souffle de Dieu sont « associés en une même action créatrice : « Les « cieux ont été faits par la parole de Jahvé, et toute « leur milice par le souffle de sa bouche (2). »

« Tantôt c'est Jahvé qui, guidant les Hébreux dans « le désert, « leur envoie son Verbe pour les sauver « et les préserver de la ruine (3). »

(1) *Gen.*, I, 3, 6, 9, 11...
(2) *Ps.* XXXIII, *Sept.* XXXII, 6.
(3) *Ps.* CVII, *Sept.* CVI, 20.

« Dans les livres sapientiaux, l'hypostase divine,
« qui met en communication le ciel avec la terre,
« apparaît en général sous le nom de Sagesse. Déjà
« dans *Prov.*, VIII, elle décrit elle-même la magnificence de ses bienfaits. Un lecteur superficiel pourrait ne voir là qu'une prosopopée. Cependant si
« l'on considère les dix versets 22-31, il est difficile
« de réduire ce passage à une simple figure de rhétorique. Avant l'existence du monde, de toute
« éternité, la Sagesse était avec Dieu ; Elle assistait
« au conseil divin, dressant le plan de l'univers;
« puis, Elle présidait à l'œuvre créatrice, quand Dieu
« produisait la terre, posait les fondements de la
« voûte céleste, façonnait les mers et les continents.

« Le livre de Job nous donne un résumé de cette
« description (XXVIII, 12-28). L'Ecclésiastique reprend, en les développant, ces mêmes aperçus.
« Dès le chap. I du livre, Sirach parle de la Sagesse
« comme d'un être produit antérieurement à tout le
« monde créé : προτέρα πάντων ἔκτισται σοφία, 1, 4. Puis,
« au chap. XXIV c'est la Sagesse elle-même qui fait sa
« propre apologie comme dans *Proverbes*, VIII. Seulement dans le livre de Sirach, Elle affirme avec
« plus de précision son caractère transcendant : « Je
« suis sortie, dit-elle, de la bouche du Très Haut...
« Avant le temps, dès le principe, Dieu m'a produite,
« et je persiste éternellement. » Mais c'est surtout
« dans le livre de la Sagesse que son caractère
« « hypostatique » s'affirme avec le plus de netteté.
« Elle y apparaît comme un être transcendant et

« vraiment personnel, comme l'assesseur, le pa-
« rèdre de Dieu. Elle y est intimement liée au
« souffle divin; Elle a participé à la création univer-
« selle. L'auteur se plaît à décrire sa nature; la
« précision de son langage dénote une prétention à
« l'exactitude philosophique.

« Il dépeint la Sagesse comme un souffle de la
« puissance de Dieu et une pure émanation de sa
« gloire, comme le resplendissement de sa lumière
« éternelle, miroir de sa puissance et image de sa
« bonté (1). Une et immuable. Elle a le pouvoir de
« tout produire et de tout changer. Il est manifeste
« que nous sommes ici en présence de la spécula-
« tion alexandrine. Toute cette doctrine concernant
« la Sagesse se trouve condensée dans la longue
« période, par laquelle débute l'Épître aux Hébreux,
« en particulier dans le verset 1, 3 (2). »

Enfin le R. P. Calmes découvre à la dernière page du même livre le trait d'union entre la théologie de l'Ancien Testament et la christologie johannique. Le tout-puissant *logos* nous apparaît descendant de son trône pour venir exercer la justice sur la terre. C'est la Sagesse des livres sapientiaux qui reçoit, des Juifs alexandrins, ce nom de *Logos* que saint Jean n'aura qu'à répéter.

Voilà la véritable doctrine; le P. Calmes, dans l'expression qu'il lui donne, ne diffère presque en rien

(1) *Sag.*, VII, 75 et 76.
(2) R. P. Calmes. *L'Évangile selon saint Jean*, prologue, pp. 97, 98.

de Scheeben et de Franzelin, ou mieux, encore, de la théologie traditionnelle. Sans doute il y a progrès lent et continu dans la manifestation de cette idée de filiation naturelle ; mais, dès le début, s'il faut en croire le P. Calmes, dès les premiers versets de la Genèse, l'idée se montre identique à elle-même. Ce n'est point une simple créature que cette parole, ce Verbe par lequel Dieu a créé le monde ; le rédacteur génésiaque va au devant de saint Paul et de saint Jean qui écriront : *Per quem Deus fecit et sæcula... Et sine ipso factum est nihil quod factum est.* Sans doute, entre la première et les dernières déclarations, il y a eu évolution du dogme, mais évolution *in eadem linea et in eodem genere*; d'un bout à l'autre, le dogme est la filiation naturelle. Celui-là se trompe qui refuse de l'apercevoir au fond de nos textes messianiques, par delà la filiation adoptive des princes et chefs de la nation hébraïque, des pontifes et des prophètes, en un mot, de tout ce qui a servi de préfigurations et de types au vrai Messie. La théologie de l'Ancien Testament se faussera sous son regard, et celle du Nouveau en sera elle-même appauvrie et altérée.

Dans les lignes qui suivent immédiatement le long passage que j'ai reproduit, le P. Calmes remarque fort justement que tous les auteurs bibliques, cités par lui, ont entre eux un rapport non seulement logique mais matériel, en ce sens qu'ils dépendent les uns des autres et que presque tous se réfèrent à la Genèse. Et enfin il conclut ainsi : « Le Christianisme

trouvait donc la notion du « Logos » dans ses antécédents historiques. En l'adoptant, les écrivains du Nouveau Testament n'avaient qu'à la recevoir de la tradition juive, comme un héritage en quelque sorte naturel. Inutile pour eux de la chercher dans les monuments de la philosophie païenne ; il leur suffisait pour la trouver d'ouvrir leurs livres saints. »

Ajoutons qu'en entendant ainsi les textes messianiques de l'Ancien Testament, l'Évangile de l'Enfance s'explique à merveille ; sans cela au contraire il devient une énigme. Comment comprendre en effet le récit de l'Annonciation tel que nous le lisons en saint Luc, ce « *Filius Altissimi vocabitur* », ou bien encore le « *Spiritus Sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi* » ? La facilité de la sainte Vierge à accepter le message ne se conçoit, pas plus que ne s'expliquent les paroles les plus expressives du *Magnificat*, du *Benedictus* de Zacharie ou du *Nunc dimittis* de Siméon. Si le P. Rose a refusé de voir, dans tout cet Évangile de l'Enfance, autre chose qu'une filiation purement adoptive, c'est qu'il avait coupé en quelque sorte la racine hébraïque qui porte la vraie doctrine, celle de la filiation naturelle. Cette doctrine, une fois desséchée et comme morte dans les textes messianiques de l'Ancien Testament, ne pouvait se retrouver vivante et déjà épanouie dans les récits de l'Enfance, ni même, paraît-il, dans ceux du baptême au Jourdain, ni dans ceux de la transfiguration, de la confession de saint Pierre, de la comparution devant Caïphe, etc...

Le P. Lagrange m'a reproché avec quelque amertume ma prétendue sévérité envers la méthode historique dont je condamnerais l'usage, presque à l'égal des pires excès du rationalisme le plus avancé. D'autres ont prétendu que j'aurais traité le P. Rose d'adoptianiste. C'est là une altération de ma pensée, contre laquelle je proteste au nom de la justice et de la vérité. Les « Études évangéliques » du docte professeur de Fribourg sont un livre de foi, de piété et de science, qui m'édifie autant que me blessent, par exemple, ceux de M. Loisy. Mais dans ce livre, excellent du reste, se rencontre une grosse tache : le chapitre sur la filiation adoptive. Que ce chapitre favorise, en une certaine mesure, l'exégèse négative et naturaliste qui tend à déprimer la Personne du Sauveur et à ne voir en lui qu'un fils adoptif du Père céleste ; qui pourrait le nier, puisqu'il énerve, neutralise, presque tous les textes synoptiques, établissant la filiation naturelle du divin Maître ?

Voilà tout ce que j'ai dit et, puisqu'on m'y contraint, voilà ce que je répète.

On s'est montré aussi très froissé du titre d'infiltrations protestantes, que j'avais donné à l'ensemble de mes études. Mais ce titre, pris dans sa généralité, n'est-il pas, hélas ! trop justifié ? Et dans le cas présent son application est-elle si défectueuse ? Qu'on me montre cette doctrine de la filiation adoptive dans la théologie traditionnelle ? J'en trouve la réfutation même sous la plume d'un protestant orthodoxe que j'ai déjà cité : « Rappelons-nous avant

tout que l'idée de la divinité du Messie était un des points fondamentaux de la doctrine des prophètes. Une exégèse, bien décidée à ne pas se plier devant les textes, peut seule le nier. Nous ne nous appuierons pas, si l'on veut, sur le psaume 2, quoique dans notre conviction les mots : « Tu es mon fils » ne puissent désigner autre chose que la participation du Messie à l'existence divine et l'obligation pour les hommes de l'adorer. Mais ce qui ne peut être nié, ce sont les titres de « Dieu fort » et de « Père éternel » qu'Isaïe donne à « l'Enfant qui nous est né » (1) ; c'est l'opposition qu'établit Michée (2) entre la naissance terrestre du dominateur d'Israël, à Bethléem, et son origine supérieure qui est « dès les jours éternels » ; c'est l'identification, chez Zacharie, de Jéhovah avec le Messie souffrant, dans cette parole que l'on torture inutilement : « ils regarderont à moi qu'ils ont percé » (3); c'est enfin et surtout cette promesse que Malachie met dans la bouche de qui ? de Jéhovah ou du Messie? Évidemment de l'un et de l'autre, puisqu'elle les identifie, comme nous l'avons vu : « Voici, j'envoie mon messager (le précurseur), et il préparera les voies devant moi, et aussitôt le Seigneur que vous cherchez, l'ange de l'alliance que vous désirez, entrera dans son temple; voici, il vient, dit l'Éternel des armées » (4). La venue du Messie est celle du Sei-

(1) IX, 5.
(2) V, 2.
(3) XII, 10.
(4) III, 11.

gneur, d'Adonai, nom qui n'est donné qu'à Dieu; c'est celle de l'ange de l'alliance, de cet ange de l'Éternel dont parle plusieurs fois le Pentateuque et qu'Isaïe (1) appelle l'ange de la face; de cet être mystérieux dans lequel apparaît l'Éternel dès les premiers temps, lorsqu'il veut se manifester d'une manière accessible aux sens, et duquel Dieu dit (2) : Mon nom, mon (essence manifestée) est en lui. C'est cet être mystérieux qui, dans cette parole de Malachie que l'on peut appeler le point culminant de la prophétie messianique, se déclare à la fois le Messie qui doit suivre le précurseur, et le Dieu qui envoie celui-ci et que l'on adore à Jérusalem. Et que l'on ne dise pas que nous mettons dans ce passage des choses qui n'y sont pas ou du moins que l'on n'y voyait pas encore du temps de Jésus. Nous avons eu déjà la preuve du contraire.... (3) »

Le P. Lagrange nous reproche encore « de supprimer toute ligne de démarcation entre le Judaïsme et le Christianisme ». Non, entre l'un et l'autre il y a toute la distance qui sépare la promesse de sa réalisation; l'annonce du Fils éternel du Père, de sa venue parmi nous et de son habitation au sein de l'Eglise. Non, le Christ n'est point venu en vain, même pour l'illustration et l'achèvement de la doctrine sur la Filiation naturelle, comme sur tous les autres points de sa révélation. Ce qui n'était qu'é-

(1) LXIII, 9.
(2) *Ex.*, 23, 21.
(3) Godet. *Com. de l'Ev. de S. Jean*, p. 165.

bauché sous la loi, se dessine très nettement ; mais les traits déjà aperçus demeurent les mêmes, notamment dans les deux premiers chapitres de saint Luc (1).

III

Sources et publication de l'Évangile de l'Enfance.

Quelques exégètes affirment que saint Luc n'a jamais connu l'Evangile de l'Enfance de saint Matthieu, car il aurait tenu à raccorder les scènes qu'il décrit avec l'adoration des Mages et la fuite en Egypte. Ils ajoutent encore qu'il n'aurait pas manqué de mentionner cette adoration des Mages, prémices de la conversion des Gentils et signe révélateur du caractère universaliste de la rédemption.

J'avoue qu'il m'est difficile de partager ce sentiment. Quelque date que l'on assigne à notre troisième Evangile, on reconnaît d'ordinaire qu'il est postérieur à Matthieu. Et dès lors, comment se faire à l'idée que Luc, si curieux et si avide de renseignements, n'ait pas su découvrir un Evangile, écrit par un apôtre en personne, lorsqu'il était si attentif à collationner et à comparer entre eux ces récits frag-

(1) Un mot seulement sur un point qui ne touche en rien à l'Evangile de l'Enfance. Le P. Lagrange me fait dire des choses trop élogieuses en l'honneur de la grande synagogue. Ma pensée était autre; elle ressort assez bien de la these de Franzelin (Trac. de Eccl., sec. 1 : *De statu adhuc imperfecto et perficiendo Ecclesiæ veteris œconomiæ.*

A propos de l'enseignement traditionnel chez les Juifs, le P. Lagrange voudrait-il nous dire ce que devenaient les leçons des prophètes qui n'écrivaient point, d'Elie et d'Elisée par exemple; et à quoi servaient les écoles de prophètes?

mentaires, ces « cycles narratifs », reproduction imparfaite de la prédication apostolique dont il nous parle dans son prologue !

Les deux raisons que l'on nous donne me frappent assez peu. Est-il si sûr que Luc eût pris soin de raccorder les récits de Matthieu avec les siens ? On ne saurait trop le répéter, les synoptiques, Luc pas plus que les deux autres, n'ont presque aucun souci de la chronologie. Quand Luc place tel discours de Notre-Seigneur au milieu des circonstances où il a été réellement prononcé, tandis que Matthieu n'y prend pas garde, c'est afin de le faire mieux comprendre. Eût-on mieux compris les scènes de l'Enfance qu'il raconte, s'il eût répété celles déjà narrées par Matthieu ? L'adoration des Mages, nous dit-on encore, rentrait dans son plan ; car ce qu'il veut mettre en lumière, après saint Paul, c'est l'universalité de la rédemption. Mais n'a-t-il pas assez d'autres faits qui établissent cette universalité, et qu'eût ajouté à sa thèse la répétition de faits déjà connus des premières communautés chrétiennes ?

On est très fondé à croire cependant que l'Evangile de l'Enfance ne fut divulgué que postérieurement aux grands faits de la vie publique, de la passion, de la mort et de la résurrection du Sauveur. Il y a à cela un motif bien simple, c'est que les événements qu'il relate ne firent point partie de cette catéchèse tout à fait primitive dont Marc est l'expression la plus brève et la plus vivante. L'attention des Gentils, surtout, devait être attirée tout d'abord sur

la personne du Messie, Fils de Dieu, se manifestant par ses enseignements et par ses actes. Ce ne fut que plus tard, lorsque les esprits étaient déjà subjugués par les faits et les doctrines du Sauveur, que l'on s'enquit de ses origines. Dès les jours de sa vie terrestre, l'hostilité des Juifs avait cependant posé la question : Nous savons que le Christ doit venir de Bethléem ; mais celui-ci, d'où vient-il ? N'est-il pas le fils du charpentier ? Et le Christ ne répondait qu'en mettant en lumière sa messianité et, peu à peu, sa filiation divine et les miracles qui la démontraient. Les faits de son enfance demeuraient dans l'ombre, et la première prédication apostolique les y laissa. C'est donc un peu plus tard que Matthieu leva un coin du voile. Ce qu'il raconte est très court, et ne satisfaisait qu'à demi les esprits en éveil et tournés de ce côté.

Cette attitude durera longtemps ; c'est aux aspirations et aux besoins qu'elle révèle, que les évangiles apocryphes prétendirent répondre.

Saint Luc les avait devancés. Dans sa vie errante il s'était trouvé en rapport avec bon nombre d'apôtres et de disciples immédiats du Sauveur. Le livre des Actes et les Epîtres de saint Paul éclairent certaines parties de son existence. Nous le voyons d'abord à Antioche où il se convertit selon toute probabilité, puis à Troas où il rejoint Paul accompagné de Silas et de Timothée. L'Apôtre l'emmène à Philippes de Macédoine où il le laisse pour continuer ses conquêtes évangéliques en Grèce et en Asie-Mineure.

Cinq ou six ans après, Paul repasse dans cette ville de Philippes, y retrouve le médecin très cher qui, désormais, ne le quittera plus. Et de fait, Luc l'accompagne à Jérusalem où Paul est arrêté, puis à Césarée où l'Apôtre demeure prisonnier pendant deux ans, puis à Rome où sa captivité se continue dans des conditions analogues de liberté relative, je veux dire, avec la faculté de communiquer avec ses amis et les nombreux juifs et prosélytes qui le viennent voir (1).

Dans toutes ses pérégrinations à travers le monde, Luc vit en communauté avec les nombreux compagnons de Paul; il assiste aux entrevues de l'apôtre avec les évêques et les anciens des églises déjà fondées dans les pays qu'il traverse, Asie-Mineure, Syrie, Palestine. A Césarée de Palestine, il loge, toujours en compagnie de Paul, chez Philippe, l'un des sept diacres établis autrefois à Jérusalem pour la distribution des aumônes entre les veuves juives et hellénistes. Ce Philippe est appelé, par Luc, évangéliste, sans doute parce qu'il racontait spontanément ce qu'il connaissait de la vie du Sauveur et

(1) Pour suivre la carrière apostolique de Luc, dans ses lignes générales, il faut noter dans le livre des *Actes* tous les chapitres — et ils sont nombreux — où l'auteur emploie le pronom *nous*. Luc parle alors comme témoin oculaire. Il était là, compagnon de Paul. Nous le trouvons chap. XVI, vers. 10 et suivants. Lorsque Paul quitte Philippes, le pronom *nous* ne se lit plus. Il reparaît chap. XX, 6 et ne cesse plus que par intervalles assez courts jusqu'à l'arrivée à Rome, c'est-à-dire jusqu'à la fin des *Actes*. Alors ce sont les Epîtres de la captivité qui nous renseignent sur la présence de Luc auprès de l'Apôtre : *Ad Coloss.*, IX, 14. — *II ad Timoth.*, IV, 11. — *Ad Philem.*, 14.

de la première prédication des apôtres. Cette appellation ne semble-t-elle pas indiquer que Luc lui doit quelques-uns de ces renseignements précieux qu'il collectionnait si avidement et partout, comme il le raconte dans son Prologue?

Notons encore que la maison de Philippe devait être un centre d'évangélisation active, puisque ce Philippe était aidé, dans sa tâche de propagande religieuse, par ses quatre filles auxquelles Luc donne les titres de vierges et de prophétesses. Luc dut habiter Césarée pendant deux ans, autant que dura la captivité de Paul. Ce long séjour lui permit de recueillir toutes les informations utiles pour la rédaction de son Evangile, et peut-être de parcourir les lieux où s'étaient déroulées les scènes qu'il voulait décrire.

Lorsque, sur sa propre requête, saint Paul est envoyé à Rome, au tribunal de César, Luc est là pour le suivre et lui rendre les mêmes services qu'à Césarée. N'est-il pas permis de penser qu'il rencontra, dans la capitale de l'empire, le compagnon de saint Pierre, Marc, travaillé par des préoccupations analogues aux siennes et préparant, lui aussi peut-être, la rédaction de son Evangile ?

Saint Luc a-t-il vu la sainte Vierge? Aucun texte ne nous le dit; mais il est si bien renseigné sur les sentiments les plus intimes de Marie, au milieu de tous ces événements qui marquèrent la naissance et la petite enfance du Sauveur, que bien des exégètes, même protestants, ont cru sinon à des en-

trevues personnelles, du moins à des relations indirectes. C'est Marie, Mère de l'Enfant-Dieu, ou les personnes de son entourage immédiat qui, par leurs relations verbales ou écrites, ont ouvert la source d'information où saint Luc a puisé.

C'est par lui et par saint Matthieu, plus encore que par la prédication apostolique, que probablement les faits de l'enfance du Sauveur entrèrent dans le dépôt doctrinal que l'Eglise nous a conservé.

Si haut que l'on remonte pour retrouver l'origine de notre troisième Evangile, on le rencontre toujours avec ses narrations initiales sur l'enfance de Notre-Seigneur. Les plus anciens manuscrits grecs, le *Vaticanus* et le *Sinaiticus*, qui sont du quatrième siècle, les contiennent. Les deux versions, l'*Italique* et la *Peschito*, nous reportent beaucoup plus loin, vers les débuts du second siècle; l'une et l'autre traduisent exactement les deux chapitres de Luc. Aussi ces chapitres sont cités, à peu près comme le reste de l'Evangile, par les auteurs ecclésiastiques les plus anciens.

On s'étonnera sans doute que je n'aie pas déjà essayé, après tant d'autres, cette conciliation nécessaire et si laborieuse, paraît-il, entre saint Matthieu et le redoutable verset 39 de Luc : *Et ut perfecerunt omnia secundum legem Domini, reversi sunt in Galilæam, in civitatem suam Nazareth.* C'est qu'à mon humble avis cette conciliation s'opère d'elle-même et sans la moindre difficulté, mais à la condition qu'on lise nos évangélistes comme ils doivent être

lus, en entrant dans leur propre pensée, dans leur dessein évident, moins que cela, dans l'intelligence de leurs procédés habituels de composition. Or, on les traite d'ordinaire, et je parle d'exégètes catholiques trop nombreux, avec une dureté et une injustice que l'on ne voudrait jamais employer à l'égard des auteurs païens. On commence par se faire une idée *a priori* de ce qu'ils doivent dire et de la façon dont ils le doivent dire, sous peine d'inexactitude ou même de fausseté. Il faut qu'ils composent avec notre criticisme le plus outrancier, à raison même de leur inspiration divine. Car c'est à Dieu en personne que la critique prétend imposer ses propres règles. Et les exégètes qui font valoir ces exigences avec le plus de morgue, sont ceux-là même qui parlent de faire fléchir la notion de l'inspiration sous le poids de leurs observations personnelles.

Quel était le dessein de saint Luc? D'exposer, d'après un plan à lui, les faits et les doctrines, ou, pour plus de précision, non pas tous les événements de la vie du Sauveur, non pas tous ses discours, mais ceux de ces événements et de ces discours qui lui semblaient de nature à fortifier la foi de son très illustre Théotime : *Ut cognoscas eorum verborum, de quibus eruditus es, veritatem.* Luc, selon toute apparence, juge inutile de rappeler ce qu'a déjà raconté Matthieu, l'adoration des Mages et la fuite en Egypte, qui n'ont pu s'effectuer, je crois, qu'après les faits narrés par notre troisième Evangile. Ce qui le préoccupe, je l'ai dit, au début de ce chapitre, c'est

l'ordre intime, intrinsèque des choses, ce qui les explique et révèle leurs raisons d'être. Après la naissance miraculeuse de l'Enfant et ce qui s'y rattache de plus près, Luc veut signaler un épisode de l'adolescence de Jésus, sa première visite à Jérusalem, à l'âge où il sera saisi par les prescriptions légales. Jésus partira de Nazareth où il aura vécu jusqu'alors et grandi en taille, en sagesse, et en grâce devant Dieu et devant les hommes.

C'est tout simplement et tout directement à Nazareth que Luc le reconduit au sortir de Bethléem, sans le faire passer par l'Egypte, probablement pour n'avoir point à parler de la persécution qui l'y avait poussé. Il omet, il fait abstraction, il ne contredit pas. On comprendrait cela, même d'un historien abréviateur. Or, saint Luc n'est pas tant historien qu'évangéliste, prédicateur de la doctrine et, si l'on veut, théologien et apologiste, pour redire ces mots aujourd'hui abhorrés de tant de catholiques, théologien et apologiste comme saint Jean, comme saint Matthieu et saint Marc. Luc en avertit Théophile, et nous avec lui, dans le quatrième verset de son Prologue. Sa narration est subordonnée à ce but, ce qui ne l'empêche pas d'être vraie, exacte, sans être complète.

IV

Le dernier voyage.

Pour finir, nous voudrions ajouter quelques observations sur la *seconde particularité* de saint Luc. On appelle ainsi les dix chapitres qui lui sont propres (1) où il raconte le dernier voyage de Galilée à Jérusalem. Deux points de doctrine, que l'on dit être d'origine paulinienne, y sont touchés : le salut par la foi et l'universalité du royaume. Il importe de savoir si cette doctrine ne se retrouve point aussi dans les autres synoptiques ; une étude comparative des textes peut seule nous l'apprendre. Nous la ferons précéder de quelques remarques sur les procédés de composition de notre évangéliste.

Ces procédés ressemblent beaucoup à ceux des deux autres synoptiques, au moins sous certains rapports. Ainsi nous y retrouvons la même exactitude en ce qu'il décrit et, çà et là, les mêmes lacunes voulues et réfléchies. Il nous raconte par exemple tout ce qui se passe en Galilée au cours du dernier voyage; mais sitôt que le Christ a franchi le Jourdain et est entré en Pérée, notre auteur se tait, laissant à Matthieu et à Marc le soin de raconter le séjour dans ce pays. Là se place aussi un épisode très important, le message de Marthe et de Marie réclamant la présence du Maître auprès de leur frère malade, et les faits qui en furent la conséquence, le voyage de Jésus, la résurrection de Lazare

(1) IX, 51 à XIX, 28.

et enfin le retour en Pérée pour échapper aux complots des Juifs, irrités du retentissement donné à ce miracle. Luc ne nous parle pas de cette série d'événements que saint Jean a enregistrés dans leur intégralité, tandis que saint Marc et saint Matthieu n'en ont conservé que quelques détails. Luc reprend son récit (1), lorsque le Sauveur quitte définitivement la Pérée pour monter à Jérusalem, et, à cet endroit même, Matthieu et Marc rejoignent le troisième Evangile.

Ces coupures sont aussi étranges que l'omission de tout ce que Matthieu avait déjà narré de l'Evangile de l'Enfance. Doivent-elles être attribuées à la source où puisa Luc, en ce sens qu'elle n'aurait contenu aucun renseignement sur le séjour en Pérée et sur l'excursion motivée à Béthanie? C'est possible; mais il est difficile de croire que Luc n'ait pas appris d'autre part la résurrection de Lazare, dont cependant il ne nous dit rien. Ces omissions entrent tellement dans les habitudes littéraires des évangélistes que nous devrions, nous aussi, être habitués à les rencontrer et à les constater. Mais nous aurions grand tort d'en conclure à la moindre inexactitude en tout ce qui nous est dit. Outre que l'inspiration de ces récits ne nous permet pas le soupçon à cet égard, l'esprit critique, naturel à Luc, est bien propre à nous donner confiance.

On a coutume de rapprocher, des chapitres les plus personnels du livre des Actes, la partie du

(1) Chap. XVIII, 15.

troisième Evangile dont nous nous occupons. Pour moi, à chaque fois que je lis cette dernière excursion apostolique du Sauveur, ma pensée se reporte vers un autre voyage, celui de saint Paul, de Philippes de Macédoine à Jérusalem. C'est dans l'un et dans l'autre récit la même précision en quelque sorte instinctive ; avec cette différence toutefois, que pour le voyage de Paul l'auteùr n'avait qu'à se souvenir ; tandis que, pour le voyage du Sauveur, il en est réduit à des renseignements très authentiques mais indirects.

Dans le voyage de Paul tout est noté : non seulement les événements principaux comme les entrevues de l'Apôtre avec les représentants des Eglises d'Asie, les leçons qu'il leur donne, ses suprêmes recommandations, ses adieux au milieu des sanglots et des larmes de tous ; mais encore les points du littoral que l'on touche, le jour où l'on y arrive le temps qu'on y passe. C'est après les sept jours de la Pâque que Paul part de Philippes pour Troas où le précèdent ses compagnons, Sopater de Bérée, fils de Pyrrhus, Aristarque et Second de Thessalonique, Gaius de Derde, Timothée, Thychique et Trophime, toute une légion de missionnaires. Cinq jours plus tard, Paul accompagné de Luc aborde dans cette capitale de la Troade et y passe sept jours. Ses compagnons s'embarquent pour Assos où ils arrivent en contournant cette sorte de presqu'île que Paul traverse à pied. Lorsqu'il a rejoint la troupe, on va par mer à Mytilène, puis le lendemain à Chio, le

surlendemain à Samos pour arriver ensuite à Millet (1)... Mais il faudrait reproduire tout le chapitre que mes lecteurs voudront sans doute étudier avec une carte sous les yeux. Ce que j'ai dit suffit pour montrer chez Luc l'exactitude portée jusqu'à la minutie, à chaque fois que cela est possible.

Les mêmes tendances s'accusent dans le récit du dernier voyage de Jésus, de Capharnaüm à Jérusalem. Nous y apprenons par exemple que l'on consacra trois semaines environ à l'évangélisation de la partie de la Galilée que l'on traversa. Ici les localités ne sont point indiquées comme pour le voyage de Paul, et nous en avons dit le motif; mais on note que le Sauveur s'arrêta, à deux reprises, pour la célébration du sabbat (2). Dès le début, probablement avant de quitter Capharnaüm, le maître avait fait demander aux habitants de Samarie si on lui laisserait la liberté de passer en évangélisant, en compagnie de ses disciples (3). Il songeait sans doute dès lors à l'organisation de cette troupe de soixante-douze disciples missionnaires, qui le précéderaient deux par deux dans les bourgades et les petites villes qu'il devait lui-même visiter (4). Les Samaritains refusèrent de le recevoir, précisément parce qu'il était en route pour cette Jérusalem, objet de leur jalousie et de leurs rancunes. Le Christ,

(1) *Actes*, XX, 1-15.
(2) *Luc*, Evang., XIII, 10 et XIV, 1.
(3) *Ibid.*, IX, 52-53.
(4) *Ibid.*, X, 1 et ss.

en quittant Capharnaüm, dut se diriger vers le sud-ouest, traverser la Basse-Galilée, la vaste plaine d'Esdrelon, et toucher la frontière samaritaine, dont il suit les détours, en redescendant jusqu'au Jourdain. N'est-ce pas ce qu'exprime notre texte : *Transibat per mediam Samariam et Galilæam?* Notre narration synoptique le conduit jusqu'à ce fleuve du Jourdain, en d'autres termes, jusqu'à son entrée en Pérée où elle le reprend (1) pour ne le plus abandonner qu'à la colline de l'Ascension.

M. l'abbé Azibert a essayé, dans son ingénieuse synopse (2), de donner au voyage du Sauveur un cadre chronologique ferme et précis ; ses explications nous semblent très sérieuses et méritent d'être étudiées, alors même qu'elles ne seraient pas rigoureusement

(1) Chap. XVIII.

(2) Parmi les nombreuses synopses qui ont été rédigées en latin dans ces derniers temps, il n'en est aucune, ce me semble, qui soit plus complète et mieux ordonnée que celle du R. P. Méchineau.

Les notions préliminaires, indispensables pour l'intelligence des textes, y sont très abondantes et d'une lucidité parfaite. On y remarque aussi cette innovation très heureuse : avant de présenter les textes des quatre Évangiles dans l'ordre qu'il croit le meilleur, l'auteur nous donne en quelques pages le tableau des faits de la vie du Sauveur, avec l'indication des passages évangéliques qui les contiennent : La chronologie apparaît beaucoup mieux, avec la solution des difficultés inhérentes à cette question.

Enfin une quatrième partie : *Selecta exegesis argumenta proponuntur*, montre brièvement comment exploiter les textes pour l'enseignement des fidèles, et à ce propos, l'auteur touche à certaines questions aussi graves qu'intéressantes, celles de ces paraboles, par exemple, à l'aide desquelles M. Loisy a voulu étayer ses théories les plus dangereuses.

On voit quelle source de renseignements précieux est la savante synopse du R. P. Méchineau.

démonstratives. Le paiement du didrachme se fit, d'après M. Azibert, immédiatement avant le départ de Capharnaüm et en fixe la date. Ce tribut en faveur du temple devait en effet être acquitté du 15 au 25 adar (février-mars). Si cette année eût été, comme toutes les autres, de douze mois lunaires, il fût resté bien peu de temps pour effectuer ce lent parcours de la Galilée, rendre possibles le séjour en Pérée, l'excursion à Béthanie pour la résurrection de Lazare, le retour rapide en Pérée et enfin l'ascension à Jérusalem, pour la fête de Pâques, ou plutôt pour la passion et la mort sur le Golgotha.

On sait que la Pâque des Juifs se célébrait le quinze nizan (mars-avril).

Mais cette année faisait exception et comptait treize mois lunaires, ce qui se produisait à peu près tous les trois ans, afin d'établir l'accord avec le cycle solaire. C'est précisément le mois de adar qui était doublé et s'appelait alors vé'adar ; la Pâque en était retardée d'autant. Dès lors le voyage de Capharnaüm à Jérusalem et les événements qui le caractérisent peuvent aisément se placer dans cet intervalle. La passion de Notre-Seigneur devrait être fixée à l'an 29 de notre ère, d'après M. Azibert.

Ce qui nous intéresse le plus, ce sont les enseignements que le Christ distribua au cours de ce voyage; nous en devons la conservation à saint Luc. Cependant le fond doctrinal demeure à peu près le même que dans les deux autres synoptiques ; le Christ a

insisté sur certains points, les a mis en une plus vive lumière, et c'est tout.

Comme Luc, disciple de saint Paul, a dû s'inspirer nécessairement de la prédication de l'Apôtre, on s'est appliqué à rechercher dans son Évangile les idées et les doctrines des grandes Épîtres paulines, spécialement la thèse fondamentale *du salut par la foi*, et aussi *l'universalité* de la rédemption.

On a eu raison, tout cela s'y retrouve en effet; mais où l'on a grand tort, c'est quand on veut, selon les habitudes rationalistes, établir des divergences quasi-contradictoires entre les doctrines, dites paulines, de saint Luc sur ces deux sujets, et celles de saint Matthieu et de saint Marc.

A considérer la question dans ses lignes générales, je ne connais rien de plus faux et de plus étroit que les difficultés élevées par les protestants à propos de la foi, difficultés tirées précisément de ces prétendues divergences entre les écrits apostoliques. Ainsi Luther, on se le rappelle, appelait l'Épître de saint Jacques l'épître de paille, et la disait en contradiction avec saint Paul, parce qu'elle recommandait les œuvres comme indispensables au salut, tandis que Paul prêchait le salut par la foi toute seule et toute nue. Aujourd'hui encore, quelques protestants ne reprochent-ils pas aux catholiques d'attribuer le salut à leurs œuvres propres, ce qui est au moins du semi-pélagianisme?

Il suffirait de porter, dans cette discussion, un peu de bon sens et de sincérité pour voir que saint

Jacques et saint Paul, au lieu de se contredire, s'accordent parfaitement. Paul, prêchant le salut par la foi, ne combat et n'exclut que les œuvres légales, toutes ces prescriptions judaïques, cérémonielles et extérieures, mises à néant par la foi nouvelle. Mais il entendait bien que la foi dans le Christ devait, elle aussi, engendrer des œuvres tout autres et meilleures, déterminées d'une manière au moins générale par ces prescriptions morales plus parfaites, qui tombaient à tout instant des lèvres du Christ. Or, saint Jacques, dans l'Épître de paille, parle à son tour de ces œuvres morales, fruits spontanés de la foi qui, sans cela, serait morte et impuissante à assurer le salut.

Saint Luc se rencontre aussi bien avec saint Jacques qu'avec saint Paul. Entre vingt passages similaires, j'en distingue un qui montre à merveille cette efficacité de la foi, remplaçant les œuvres de la loi par les œuvres meilleures qu'elle-même engendre. Le fait dont il s'agit s'est produit au cours du voyage du Maître, sur les confins de cette Samarie qui l'avait repoussé. Dix lépreux se présentent et crient tous ensemble : Maître, ayez pitié de nous (1). Et il leur ordonne d'aller se montrer aux prêtres, comme devaient le faire les lépreux une fois guéris, afin d'obtenir l'autorisation de rentrer dans la vie sociale habituelle. De fait, en s'y rendant, ils sont guéris. L'un d'entre eux, Samaritain d'origine,

(1) *Luc*, XVII, 11-19.

revient sur ses pas, et accourt, seul, se prosterner aux pieds de Jésus en lui rendant grâces. Et les autres, où sont-ils? demande le Christ; est-ce que tous n'ont pas été guéris? Et il n'y a que cet étranger à rendre gloire à Dieu! Lève-toi, dit Jésus au Samaritain : c'est ta foi qui t'a sauvé. Cette foi, principe du salut, avait déterminé l'action de grâces rendues à Dieu. L'œuvre de la loi, non encore révoquée à ce moment, l'ostension aux prêtres, a été interrompue, comme déjà inutile. Il y a là un double enseignement sur la caducité des prescriptions légales, et sur la puissance régénératrice de la foi accompagnée des œuvres.

Les protestants libéraux ont inventé une foi bien différente, une foi sans croyances, ou, comme nous disons, sans doctrine ni dogme d'aucune sorte. Cette foi serait tout au plus un vague sentiment de confiance et d'abandon au Père céleste, à l'imitation de Jésus. Libre à chacun, du reste, de concevoir ce Père céleste comme il le voudra, ou comme il pourra. D'après eux, Jésus n'a rien ou presque rien enseigné à ce sujet : jamais il n'a demandé l'assentiment à aucune de ses paroles.

Ne leur rappelez point la question posée à Marthe par le Sauveur qui venait de lui exposer le haut mystère de la résurrection finale, résultat et récompense de la régénération opérée par la foi : *Credis hoc?* Ils vous répondraient que cela n'est écrit que dans saint Jean ; or saint Jean ne compte pas. Nous verrons bientôt ce qu'il en est. En attendant, je

demeure persuadé que pareille chose est contenue, équivalemment, dans tous les passages synoptiques où il est question de la foi. Sans doute, le mot « *Fides* » exprime *prima facie* la confiance ; mais cette confiance n'est point aveugle ; elle a son objet très précis, très déterminé, et elle l'aperçoit suffisamment. Cet objet, est-il besoin de le dire, mais c'est la personne du Christ elle-même en laquelle tout se résume.

Que les différents personnages qui l'abordèrent aux jours de sa vie mortelle, et qui lui donnèrent leur foi, aient nettement découvert sa divinité ? je ne le prétends point et le Christ ne le leur demandait pas. Sa révélation fut et devait être progressive, comme l'a si bien démontré M. Lepin. Ce que le Sauveur leur demandait, c'était l'abandon confiant à sa personne, dans la mesure où ils la découvraient digne de cette confiance, en d'autres termes, la correspondance fidèle à la foi qui naissait en eux. Et cette foi devait grandir dans la mesure où son objet, la divinité du Christ, leur était manifestée. En attendant, ils se confiaient à Jésus, à cause de sa bonté, et plus encore peut-être à cause de sa puissance qui les subjuguait. Avec eux, nous nous éloignons de plus en plus de la foi sans objet, de la religion sans dogme, que Sabatier appelait naguère la religion de l'esprit.

Mais revenons à notre question de la vraie foi, que saint Luc, pas plus que saint Paul, n'a inventée ; les divergences que l'on a voulu établir, à ce sujet,

entre lui et les deux premiers synoptiques sont nulles. D'après la théorie rationaliste, celui qui aurait dû s'éloigner le plus de Luc serait saint Matthieu, l'évangéliste des Judéo-chrétiens, partisans des œuvres de la loi. Que mes lecteurs veuillent bien établir eux-mêmes la concordance entre les deux synoptiques, au point de vue qui nous occupe ; je place à ce dessein, au bas de la page, l'indication des textes à comparer (1).

On remarquera tout d'abord que le nombre de ces textes est à peu près le même chez l'un et chez l'autre; en second lieu, le parallélisme est poussé en plusieurs endroits jusqu'à l'identité verbale; habituellement la diversité du sens est à peine appréciable, en dépit de la diversité des situations. L'un des éléments composants de la foi peut, ici ou là, être mis dans une plus vive lumière; l'intensité de la confiance par exemple sera marquée de préférence aux qualités ou perfections qui, chez le Sauveur, la déterminent ; ou bien encore les œuvres qui la manifestent seront mises au premier plan. En tout cas, la doctrine demeure au fond toujours la même; on la retrouve partout, avec tous ses éléments essentiels.

Rien ne peut remplacer l'étude personnelle, sur les textes, pour persuader le lecteur de l'exactitude de ces différentes affirmations.

(1) *Matth*, VI, 30 ; VIII, 10, 26 ; XIV, 37 ; XV, 28 ; XVI, 8 ; XVII, 19; XXI, 21 ; XXIII, 23.
Luc, V, 20; VII, 9, 20; VIII, 25, 48 ; XII, 28 ; XVII, 5, 8, 13 ; XVIII, 8, 42; XXII, 32.

Nous arrivons à des conclusions analogues, en ce qui concerne *l'universalité de la rédemption* et l'incorporation des païens au royaume de Dieu. Sans doute c'était la thèse favorite de saint Paul ; il l'a analysée, développée, inculquée à tous, et a fini par la faire prévaloir contre les judaïsants. Mais elle ne fut jamais sa propriété exclusive ; saint Jacques, au Concile de Jérusalem, l'accepta telle que saint Paul la proposait ou à peu près (1). C'est saint Pierre en personne qui ouvrit, toute grande, la porte de l'Église, en baptisant le centurion Corneille. Personne ne prend plus au sérieux l'antagonisme que l'école de Baur avait voulu créer entre les deux apôtres. Pétrinisme et Paulinisme sont allés rejoindre tant de théories usées et ensevelies dans un oubli dédaigneux, après avoir été l'objet de débats retentissants dont le vrai but était de ruiner le catholicisme lui-même.

Cette question de l'universalité de la rédemption, ou de l'extension indéfinie du royaume, ne nous occuperait pas même un seul instant, si elle n'en impliquait une autre, récemment agitée par M. Loisy, celle de sa durée. Si les païens, en effet, devaient être incorporés par la foi au royaume du Christ, il est bien évident que cette incorporation ne pouvait se faire brusquement et de façon immédiate. Elle devait au contraire être très lente et remplir de longs siècles. C'est ce que le Sauveur avait prévu et ce

(1) *Actes*, xv, 7-12 et 14-22.

qu'il annonça assez clairement, avant de remonter aux cieux, lorsqu'il ordonna à ses apôtres de porter son Évangile jusqu'au bout du monde, promettant d'être avec eux jusqu'à la fin des siècles. Or, cette délégation, avec les circonstances qui l'accompagnèrent, est racontée, non pas, comme on serait tenté de le croire, par saint Luc, l'évangéliste universaliste à la façon de saint Paul, mais par saint Matthieu, l'évangéliste judéo-chrétien, et par saint Marc (1).

Il est vrai, Luc nous a narré une parabole du divin Maître, qui exprimait à l'avance et cet appel des gentils et en même temps la répudiation du peuple juif. Je veux parler de ce grand festin auquel le père de famille convoque tous les habitants de sa cité qui refusent l'invitation, parce qu'ils sont occupés ailleurs. Allez, dit-il à ses serviteurs (2), le long des chemins, à travers les haies de la campagne, et amenez les pauvres, les boiteux et les aveugles. Tout le monde l'a compris, ces pauvres et ces aveugles, ce sont les païens qui deviennent les privilégiés du royaume, se formant peu à peu par l'accession de tous les peuples auxquels les apôtres seront bientôt envoyés.

Cette lenteur dérangeait le système de M. Loisy, et rejetait bien loin la parousie qu'il disait imminente. Aussi s'est-il appliqué à travestir le sens des paraboles qui ne cadraient point avec ses propres

(1) *Matth.*, XXVIII, 19 ; *Marc*, XVI, 15.
(2) *Luc*, XIV, 15-24.

idées. Or, ces paraboles forment tout un groupe; de plus, elles ont été interprétées par le Sauveur et quelques-unes sont consignées dans les trois synoptiques. Les principales sont celles de la semence, de l'ivraie, du grain de sénevé, du levain, etc... Les disciples en demandent l'explication ; le Sauveur leur répond à propos de la semence : *Vobis datum est nosse mysterium Dei* (1). C'est donc le mystère du royaume de Dieu, son secret fondamental, qu'il va leur révéler. La version de saint Matthieu est un peu différente : *Quia vobis datum est nosse mysteria regni cœlorum* (2). M. Loisy s'empare de cette variante pour affaiblir quelque peu la preuve : ce n'est pas, dit-il, le royaume que Jésus va expliquer, mais quelques secrets le concernant. Je laisse au lecteur le soin d'apprécier le sérieux de cette sophistique.

Suivent les détails que tout le monde connaît : la semence tombée au bord du chemin et que le diable enlève immédiatement : celle qui tombe sur un sol rocailleux et n'y peut pousser de racines ; celle que les épines ou les sollicitudes de ce monde étouffent, celle enfin qui, reçue dans un cœur droit et sincère, y donne tous ses fruits. Mais il faut du temps, beaucoup de temps, pour que cette croissance s'opère; tout se fait ici lentement et dans le silence, ce qui convient très bien au royaume des âmes régénérées et sanctifiées par la grâce, en d'autres termes, à l'Eglise du Christ. Essayez donc d'en faire l'applica-

(1) *Marc*, IV, 2 et *Luc*, VIII, 10.
(2) *Matth*, XIII, 11.

tion au royaume eschatologique; vous n'y réussirez pas.

M. Loisy, à propos de cette parabole dont il sentait toute la portée, a imaginé ou du moins perfectionné son système des idéalisations ou transformations allégoriques. Les apôtres auraient donné eux-mêmes l'explication de la parabole, mais bien longtemps après, pour l'adapter aux dispositions intellectuelles de la seconde ou troisième génération chrétienne. Je répéterai ici la question que j'ai posée à l'occasion des formules consécratoires : Comment les trois versions synoptiques de la parabole de la semence sont-elles absolument identiques, à l'exception de la variante de saint Matthieu? L'allégorisme a donc été entendu en Italie par la tradition de saint Pierre, en Grèce et en Syrie, par la tradition paulinienne dont Luc est l'interprète, comme en Palestine par saint Matthieu?

Il faudra, de plus, étendre le système et l'appliquer à la parabole de l'ivraie, qui ne se lit que dans saint Matthieu. Et comme elle est expressive, cette parabole! et surtout combien naturellement elle se greffe sur la première, celle de la semence! Elle nous fait pénétrer plus avant dans l'intelligence du royaume; le diable avait bien paru dans la première, pour enlever la semence tombée au bord du chemin. Ici son action est plus profonde et plus positive : il pénètre dans le champ du père de famille, au sein de l'Eglise, pour y semer l'ivraie et le mêler au pur froment. Après cela, il se retire et tout pousse à la fois,

froment et ivraie, l'ivraie plus vite que le froment. Comment exprimer plus au vif le mélange des bons et des mauvais qui a lieu ici-bas, mais qui ne convient pas du tout au royaume eschatologique où la séparation des uns et des autres sera définitive. En attendant, le propriétaire du champ, le Christ, ne veut pas que l'on arrache l'ivraie, dans la crainte que l'on déracine en même temps le bon grain : lui-même fera le partage *in consummatione sæculi* (1).

Peut-on enseigner plus positivement l'existence d'une ère indéfinie d'épreuves et de luttes entre le bien et le mal, le vice et la vertu, et l'ajournement indéfini de ce royaume eschatologique que l'on disait imminent? Remarquons-le, cette parabole est appliquée au royaume par le Christ lui-même, dès le premier mot, dans son énoncé primordial, et non dans une explication qui l'aurait suivie : *Simile factum est regnum cœlorum homini qui seminavit bonum semen in agro suo.*

Le Sauveur redit la même chose sous d'autres images : Le royaume des cieux est le grain de sénevé qui, devenu grand, a des rameaux assez étendus pour abriter à leur ombre les oiseaux du ciel. Et cette parabole se lit, elle aussi, dans nos trois synoptiques (2). Enfin le royaume, c'est le levain qui fermente et soulève toute la pâte. Tout cela, appliqué au royaume eschatologique, serait simplement ridicule ; mais comme ce symbolisme exprime à ravir ce

(1) *Matth.*, XIII, 24-30.
(2) *Matth.*, XIII, 31-32. *Marc*, IV, 30-32. *Luc*, XIII, 19

travail lent et caché qui s'opère dans les âmes et prépare l'éternel avenir !

On n'imaginerait jamais les raisons alléguées par M. Loisy pour défigurer le sens et énerver la portée de ces paraboles. « Leur caractère eschatologique, « écrit-il, ne peut être nié que si l'on méconnaît le « sens naturel et primitif de ces récits... On tombe- « rait dans l'allégorie ! ! en voyant figurées dans le « sénevé la puissance extensive du royaume et dans « le levain, sa force intensive, sa puissance de trans- « formation, qui surmonteront toutes les difficultés. « Nonobstant l'humilité de son commencement, car « il n'est pas question d'obstacles, le royaume viendra « dans sa grandeur et dans sa gloire. Jésus ne veut « rien enseigner de plus ;... il ne s'arrête pas à faire « ressortir la nécessité d'un intervalle et d'un déve- « loppement graduel entre le début et la consom- « mation du royaume. Cette idée a été indiquée, « mais non accentuée dans la parabole de la se- « mence, où la description de la croissance est su- « bordonnée à la moisson ; elle n'est que sous-en- « tendue dans les paraboles du sénevé et du levain.

« Les exemples choisis, blé et sénevé, qui pous- « sent en quelques mois, levain qui produit son « effet en quelques heures, montrent que la compa- « raison porte sur l'Evangile et le royaume pro- « chain, non sur l'Evangile et son progrès indéfini « en ce monde (1). »

(1) *Etudes évang.*, pp. 118, 119.

Avec un tel système, M. Loisy peut lire dans l'Evangile tout ce qu'il voudra ; je le défie de trouver, dans la nature, une image acceptable de la durée de l'Eglise. Le chêne et le cèdre, qui subsistent plus longtemps que le sénevé et le froment, seraient impropres à la figurer ; la comparaison manquerait d'exactitude. A qui fera-t-on accroire que, dans la parabole de la semence ou de l'ivraie, le Christ n'ait voulu peindre que le début et la consommation du royaume, ou indiquer tout au plus l'idée d'un développement, mais sans parler d'obstacles ? Des obstacles au développement, il y en a partout au contraire, la parabole en est remplie ; son but est de nous les faire saisir.

Obstacle en effet, le sol rocailleux ; obstacle, le terrain aride ; obstacle, les épines qui étouffent la semence ; obstacle, le diable qui l'enlève. Et la parabole de l'ivraie, sur quoi porte-t-elle, sinon sur l'obstacle exclusivement ? Ici l'idée en est assez accentuée, je suppose.

Disons, à la décharge de M. Loisy, qu'il emprunte toutes ces belles choses aux exégètes allemands, Weiss et Jülicher ; mais elles n'en sont pas, pour cela, plus exactes (1).

(1) On admire généralement l'activité intellectuelle de M. Loisy et elle est grande, bien que sa faculté de reproduction y tienne une place considérable ; il va jusqu'à se copier lui-même dans des proportions inadmissibles. Ainsi, après son travail sur les paraboles qui occupe dans le volume que j'ai sous les yeux, *Etudes Evang.*, 123 pages, viennent quatre études : Le Prologue du quatrième Evangile (I, 1-18) ; l'eau et l'Esprit (III, 1-21) ; le pain de vie (VI, 26 et ss.) ; le grand exemple (XIII, 1-20), qui

Nous terminerons cette étude par la mention d'une parabole du troisième Evangile, propre à montrer à M. Loisy que Notre-Seigneur s'est arrêté « à faire ressortir la nécessité d'un intervalle entre le début et la consommation du royaume. » Le Christ allait quitter la maison de Zachée et prendre le chemin de Jérusalem où bientôt il devait mourir; comme le « peuple pensait que le royaume allait bientôt paraître », Jésus raconte qu'un homme de grande naissance s'en alla dans un pays lointain, pour être investi de la royauté et revenir ensuite. Il convoque ses serviteurs et remet à trois d'entre eux des mines ou talents, avec mission de les faire fructifier. On sait comment l'un fit produire à la sienne dix autres mines; un second, cinq; le troisième, rien du tout. Nous nous rappelons aussi le sort fait à chacun.

Cet homme de grande naissance, c'est le Christ lui-même qui, au jour de l'Ascension, va recevoir le royaume et reviendra plus tard juger ses serviteurs récalcitrants ou fidèles. La reddition des comptes se

remplissent tout le reste du livre de la page 123 à 333. C'est très bien, ou plutôt très volumineux; mais nous allons retrouver, mot pour mot, ces quatre études dans cet énorme in-8° de 960 pages, intitulé: *Le Quatrième Evangile.* Notons que les abonnés de la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, parmi lesquels je suis, avaient pu lire presque tout cela à l'avance, et reconnaissent dans le volume, jusqu'au format et à la typographie de la revue elle-même. De cette sorte, ils ont payé jusqu'à trois fois, et sans en avoir été prévenus, la prose précieuse de M. Loisy. Est-ce assez? Non pas: pour accroître leur dilection, on leur ressert des morceaux choisis, extraits des mêmes ouvrages, dans les deux « Petits Livres »; ce qui fait cinq éditions bien comptées entre les mêmes mains. C'est vraiment trop.

fera au jour de la parousie ; notre parabole nous apprend à l'attendre dans la patience, le travail et la fidélité à correspondre à la grâce de la régénération et du salut.

On le voit, l'étude comparative des textes synoptiques amène toujours aux mêmes résultats, et partout on retrouve l'identité de doctrine que M. Loisy refuse de reconnaître. Nous en avons dit assez pour démontrer son erreur.

CHAPITRE TROISIÈME

SAINT JEAN ET LES SYNOPTIQUES

Dans les cent cinquante pages qui servent d'introduction à son énorme et dernier volume, M. Loisy a résumé toutes les accusations formulées par les protestants contre le quatrième Evangile. La thèse s'appuie principalement sur les prétendues divergences ou contradictions qui existeraient entre saint Jean et les synoptiques. On les cherche dans la partie narrative tout d'abord.

La première que l'on remarque est la divergence chronologique ; et de fait, présentée d'une certaine façon, elle frappe les esprits non initiés aux études scripturaires et les dispose à accepter des contradictions plus graves encore.

Il est évident, disent les rationalistes, que les synoptiques réduisent la vie publique de Jésus à une seule année, et que cette seule année s'écoule tout entière en Galilée. Les trois écrivains inspirés ne

nous parlent que d'un seul voyage à Jérusalem et d'une seule Pâque, celle où le Sauveur mourut. Saint Jean au contraire mentionne trois ou quatre Pâques, autant de voyages à Jérusalem et même plus, car en supposant que le Sauveur ne montât point à la ville sainte pour l'une de ces Pâques, la troisième, il assista à la fête des Tentes ou tabernacles et à celle de la Dédicace de cette même année.

Il aurait donc fait au moins cinq voyages à Jérusalem. La contradiction est flagrante : Si les synoptiques disent vrai, et il y a tout lieu de le croire puisqu'ils sont trois et qu'ils s'accordent entre eux, Jean ou pseudo-Jean s'est trompé ; et comme son témoignage est isolé et très tardif, datant au plus de la fin du premier siècle, il doit être écarté, ou, du moins sur ce point très grave, tenu pour nul et non avenu.

Voilà la difficulté très nettement posée, avec indication des motifs à l'appui.

Je vais y répondre d'abord ; je marquerai ensuite quelques-unes des connexions historiques qui relient saint Jean aux Evangiles synoptiques.

I

La chronologie de saint Jean et celle des synoptiques.

Nous l'avons déjà constaté, la première règle pour comprendre un écrit est de se demander dans quelles circonstances et dans quel but il a été

composé. Si l'on parvient à bien saisir ces deux éléments, qui ont déterminé ou influencé sa rédaction, on en pénétrera bientôt le sens et la portée.

Dans quel but ont été composés nos synoptiques? Disons-le sans détour, au risque de déconcerter des esprits naïfs : dans un but didactique et même apologétique, tout autant que le quatrième Evangile. Matthieu a écrit pour prouver aux Juifs que Jésus était le Messie, annoncé par les prophètes et attendu par le peuple, depuis tant de siècles. Marc a écrit pour présenter aux Romains le Christ Fils de Dieu, qui se démontre tel, par ses actes et par ses paroles, par les faits de sa vie et par les enseignements supérieurs dont cette vie est parsemée. Luc écrit pour affermir la foi de son excellent Théotime, en mettant sous son regard, dans un ordre logique ou plutôt ontologique, plus large et plus compréhensif, la série des événements miraculeux et divins qu'il connaît déjà.

Sous quelles influences ces trois auteurs ont-ils rédigé leurs opuscules ?

Il en est de spéciales, tirées du milieu et du but propre à chacun ; mais il en est aussi de générales et de communes à tous. Ils ont écrit sous l'influence de la prédication apostolique, de cette catéchèse primitive qui, nous l'avons déjà expliqué, retentit à Jérusalem, dans la Palestine et les provinces limitrophes avant l'an 44, date de la dispersion. Or, je le demande, dans une prédication ainsi conçue et ainsi pratiquée, quelle place auraient pu occuper utile-

ment des détails chronologiques sur la vie du Sauveur ?

Est-on porté à mettre des dates dans un sermon, une homélie ? En tout cas, les synoptiques n'y ont pas songé ; ils ont raconté les faits tels que les apôtres les avaient prêchés. Matthieu n'a presque aucun souci de l'ordre des temps où ces faits se sont produits ; Marc n'y attache qu'une importance secondaire et Luc n'a guère agi autrement. Aussi ces faits apparaissent-ils unis par des liens d'espèce différente, liens logiques par exemple, comme certaines paraboles qui s'accumulent sous la plume de Matthieu, dans un but didactique, afin de caractériser le royaume. Si Luc les replace dans leurs vraies circonstances, ce n'est point, croyons-le, pour déterminer la date du mois et de l'année, mais afin de les faire mieux comprendre, et de les expliquer en quelque sorte par les circonstances elles-mêmes.

Prenons comme exemples les trois paraboles du semeur, du levain et du grain de sénevé que nous connaissons déjà ; elles sont rapprochées dans saint Matthieu (1), parce qu'elles représentent le royaume, c'est le lien logique qui les unit. Luc me semble les mieux situer, en leur conservant bien entendu la même signification. Matthieu les place toutes les trois sur les lèvres du Sauveur, alors qu'il est assis dans une barque et que les foules l'écoutent, rangées devant lui sur le rivage du lac de Géné-

(1) *Matth.*, XIII, 1-23.

-zareth. Saint Luc, lui, nous représente le Sauveur s'en allant à travers les villes et les villages de la Galilée, entouré des douze et jetant la bonne semence de son Evangile : *Iter faciebat per civitates et castella prædicans et evangelizans regnum Dei et duodecim cum illo* (1). Quand les foules se hâtent vers lui et de toutes parts, *cum autem turba plurima convenirent et de civitatibus properarent ad eum*, il leur raconte la parabole du semeur; cela me semble bien plus en situation.

J'en dirais autant de celles du levain et du grain de sénevé que Matthieu place au même endroit ; le Sauveur les aurait racontées aux pêcheurs du lac de Tibériade ; Luc les place bien plus tard, au cours du dernier voyage de Galilée à Jérusalem.

En tout cas, lit-on quelque part dans les synoptiques que les enseignements du Sauveur se sont déroulés en une seule année, comme le prétend l'objection formulée plus haut ? Pas du tout. Non seulement les textes synoptiques n'affirment rien de pareil ; mais ils supposent positivement le contraire.

Matthieu (2), Marc (3), et Luc (4) racontent que les apôtres, traversant avec le Sauveur les plaines de la Galilée, arrachèrent un jour de Sabbat des épis mûrs afin de s'en nourrir, ce qui scandalisa très fort les pharisiens. Et ces derniers s'en

(1) *Luc*, VIII, 1.
(2) *Matth.*, XII, 1-8.
(3) *Marc*, II, 23-28.
(4) *Luc*, VI, 1-5.

plaignirent à Jésus qui leur donna à cette occasion une double leçon, morale et exégétique, dont on se souvient. Les épis mûrs indiquent l'époque de la moisson qui s'ouvre à Pâques dans ce pays de Palestine. De plus, ce sabbat est appelé, par saint Luc, second-premier, locution d'un sens indécis, qui plus probablement indique le premier des sept sabbats que l'on comptait à partir du second jour de Pâques.

Mais quelle place chronologique ce fait peut-il tenir dans la vie publique du Sauveur ? Nous voyons le divin Maître entouré de ses disciples, très connu et détesté des pharisiens qui le harcèlent de leurs plaintes et de leurs questions. Il avait donc déjà prêché et agi, beaucoup prêché et beaucoup agi, assez du moins pour déterminer tout un mouvement de curiosité sympathique ou haineuse autour de sa personne. Que l'on prenne une synopse quelconque, on verra que des faits nombreux s'étaient passés avant celui-là. Quelques-uns s'imposent d'une façon indiscutable : les relations avec Jean le Baptiste, les différents appels adressés aux apôtres, divers voyages, des bords du Jourdain où Jean baptisait à Capharnaüm, puis à Nazareth, puis de Nazareth à Capharnaüm encore, sans parler d'une grande expédition à travers la Galilée, au cours de laquelle Jésus guérit et enseigna.

Bien que ce soit Matthieu qui la relate en son chapitre IV, son antériorité à l'épisode des épis arrachés nous semble incontestable. La synopse de M. Azibert

place l'épisode en question après la seconde Pâque. Mais comme on ne peut préciser ainsi qu'à l'aide de saint Jean, et que nous voulons nous en tenir jusqu'à nouvel ordre aux seuls renseignements synoptiques, contentons nous d'affirmer que la vie publique du Sauveur était commencée au moins depuis plusieurs mois.

Bien plus tard, Matthieu (1) et Marc (2) racontent que des pharisiens et des scribes, venant en foule de Jérusalem, élevèrent une discussion avec le Sauveur, parce que ses disciples omettaient les ablutions légales avant le repas et se dispensaient de quelques autres prescriptions rituelles, analogues à celles-là. Il est quasi certain (3) que ces pharisiens et ces scribes venaient de célébrer la Pâque. Une année tout entière s'était donc écoulée depuis l'épisode des épis arrachés, raconté par les trois synoptiques comme bien antérieur. Si cet épisode avait été précédé de quelques mois au moins de prédication, comme nous l'avons conclu de la critique des textes, la vie publique de Jésus ne se réduit plus à un an. En effet il ne mourut à Jérusalem qu'à la Pâque qui suit cette rencontre avec les pharisiens et les scribes. Le Christ a donc prêché au moins deux ans et demi, d'après les synoptiques ; et nous arrivons à ce

(1) *Matth.*, XV, 1-11.
(2) *Marc*, VII, 1-16.
(3) Si l'on contestait cette quasi-certitude, il faudrait placer le voyage de ces pharisiens à Jérusalem quelques mois plus tard, aux fêtes de la Pentecôte ou de la Dédicace, ce qui n'affaiblirait en rien notre argument.

chiffre sur des indications positives qu'une critique impartiale ne saurait contester.

Au reste il serait matériellement impossible de faire tenir, en une seule année, les divers voyages apostoliques du Sauveur, en supposant même qu'ils se seraient succédé sans interruption. Or, les textes bien consultés montrent que ces voyages étaient séparés par des intervalles assez longs, dont il est cependant impossible de déterminer la durée. Ces séjours plus ou moins prolongés avaient lieu surtout à Capharnaüm.

Les synoptiques parlent de trois excursions différentes, à travers la seule Galilée dont les petites villes et les villages furent visités : *per civitates et castella*. On voudra bien se rappeler que cette province était alors très prospère et très peuplée, dans une situation par conséquent différente de celle où les pèlerins et les voyageurs la trouvent aujourd'hui. Parmi les trois expéditions apostoliques mentionnées, ne compte pas celle que Luc nous a décrite sur les confins de la Samarie, alors que Jésus se dirigeait, avec ses disciples, vers Jérusalem. C'est la quatrième par conséquent dans la seule Galilée. Ajoutons deux séjours en Pérée, sans parler de celui qui fut interrompu par le voyage à Béthanie et la guérison de Lazare, une expédition aux pays de Tyr et de Sidon, une autre dans la Décapole, une autre vers les sources du Jourdain, aux portes de Césarée de Philippe. Remarquons encore que ces voyages se faisaient à petites journées, que les arrêts devaient

se multiplier selon le plus ou moins grand nombre des localités rencontrées sur le chemin, et se prolonger sitôt que l'accueil fait à la troupe évangélisatrice permettait quelques résultats pour l'extension du royaume de Dieu.

Dans ces conditions, on ne conçoit pas que tous ces événements aient pu se produire en une seule année; ils nécessitent une durée beaucoup plus longue.

Si l'on examine, non plus la simple matérialité des faits, mais leur aspect général, leur connexion avec le milieu où ils se produisent, et l'état mental et moral qu'ils supposent chez les populations de la Galilée et des régions limitrophes, on sera contraint d'attribuer à l'activité apostolique du Sauveur une durée de deux ans et demi ou trois ans *au minimum*.

Les synoptiques nous rappellent sans cesse que les populations accouraient de toutes les régions circonvoisines, et qu'elles apportaient leurs malades et leurs infirmes afin que Jésus les guérît. Si nombreuses et si aisées qu'aient été les communications entre ces petits pays, il faut bien croire cependant que cet ébranlement général ne se produisit point du jour au lendemain. On ne l'expliquerait pas, de façon suffisante, en disant que la renommée du Sauveur s'était partout répandue, à la suite de ses nombreux miracles en Galilée. Ces populations n'ont pu être ainsi soulevées que par des visites de Jésus lui-même, et des séjours plus ou moins pro-

longés au milieu d'elles, avec les prodiges qui marquaient les différentes étapes. On comprend alors ces foules qui, au dire des synoptiques, s'écrasaient autour de lui, voulaient le voir, l'entendre et toucher ses vêtements, à tel point que l'on avait grand'-peine à le défendre contre leurs importunités.

Nous ne pouvons les évaluer que très approximativement ; dans un cas cependant les synoptiques citent des chiffres. Nous l'avons déjà dit, c'est à l'occasion de la multiplication des pains : le dénombrement fut aisé, puisqu'on fit asseoir ces convives affamés par groupement de cinquante, nous dit Luc; de cent et de cinquante, selon saint Marc. Grave divergence dont les critiques puritains vont profiter pour nier l'exactitude de l'un ou de l'autre des évangélistes, ou peut-être des deux; et même leur inspiration. Je ne parle de telles misères que pour montrer jusqu'où vont les exigences de nos hypercritiques.

Dans ces pays d'Orient, les hommes ont la morgue de vouloir manger seuls ; les femmes ne mangent qu'après eux ou à part. Supposons que sur les flancs de cette armée de mangeurs, les femmes se soient disposées autrement que les hommes, par groupes alternatifs de cent et de cinquante ; quelques apôtres l'auront remarqué, et ainsi se forma la tradition à laquelle aura puisé Marc.

Lorsque deux narrations également sincères ne sont pas en parfait accord sur toutes les circonstances d'un fait, n'est-il pas naturel de chercher la

raison de leurs divergences dans la complexité de ces circonstances elles-mêmes? De cette façon Luc et Marc peuvent bien avoir dit vrai l'un et l'autre. Mais c'est là une interprétation bénigne contre laquelle protesteront sans doute nos rigides exégètes, parce qu'il s'agit de nos Evangiles; ils réservent toute leur bénignité pour les productions de la libre pensée.

La supposition que je faisais plus haut sur la séparation des hommes et des femmes dans ce repas improvisé, au lieu d'être absolument gratuite, se trouve insinuée en quelques-uns de nos textes. Luc et Jean, quand il s'agit des cinq mille que les apôtres firent asseoir, emploient l'expression ἄνδρες, dans la Vulgate, *viri*, qui s'oppose à *mulieres* et s'entend exclusivement des hommes. Matthieu et Marc ont des mots plus vagues : *turba*, *omnes*. De plus saint Jean, quand il veut désigner (1) toute la foule qui s'émerveille du miracle accompli, ne dit plus ἄνδρες mais οἱ ἄνθρωποι, ce qui correspond à *homines* et peut s'entendre des deux sexes.

Quoi qu'il en soit de ce détail, il est incontestable que cinq mille hommes bien comptés se rencontrèrent autour du Maître, dans cette circonstance, et Matthieu ajoute : *exceptis mulieribus et parvulis;* en exceptant les enfants et les femmes. Celles-ci cependant ne devaient pas être les moins éprises de cette curiosité religieuse qu'éveillait partout la présence

(1) *Jean*, v, 14.

de Jésus. Il devait y avoir là en totalité de dix à douze mille personnes. Quelle action profonde cela suppose sur ces populations ; et encore une fois une telle influence ne put s'acquérir qu'avec du temps, et non point certes en quelques mois, ni même en un an.

Jérusalem ne demeura point étrangère à cet ébranlement général ; elle envoya ses pharisiens et ses scribes, jusqu'en Galilée, épier les démarches du Sauveur, surveiller ses discours et essayer de le prendre en défaut, afin de l'accuser sans aucun doute auprès du Sanhédrin. Comment expliquer cet émoi et ces inquiétudes, mentionnés plusieurs fois dans nos textes, en demeurant dans la perspective des synoptiques, interprétés par les exégètes libéraux, c'est-à-dire en écartant les voyages dans la capitale de la Judée, que Jean seul nous raconte ?

Les anxiétés d'Hérode confirment notre interprétation. Dans sa pensée et ses appréciations, les missions de Jésus se rattachent à celles de Jean le précurseur ; Jésus ne serait-il pas le Baptiste ressuscité, celui-là même qu'il a si cruellement assassiné au sein d'une orgie ? Informé de ces troubles du tyran, le Christ se dérobe à ses prises et se retire pour quelque temps au désert de Bethsaïda, où le retrouvent ses disciples à leur retour de la mission évangélisatrice qu'il leur avait confiée (1).

Longtemps après, au cours du dernier voyage

(1) *Matth.*, XIV 13 ; — *Marc*, VI, 30 ; — *Luc*, IX, 10.

de Galilée à Jérusalem, Jésus est informé de nouveau, par des pharisiens qui peut-être voulaient effrayer, qu'Hérode médite de le faire mourir. Allez dire à ce renard, répond le Christ, qu'un prophète ne doit pas périr en dehors de Jérusalem (1). L'heure de mourir approchait; le Christ et Hérode devaient bientôt se rencontrer à Jérusalem aux jours de la Passion.

Les événements qui la précédèrent et qui en marquèrent le cours ne se comprennent pas plus que les missions de Galilée, lorsque l'on donne à la vie publique du Sauveur une durée d'un an et, pour théâtre à ses prédications, la seule Galilée. Si le Christ n'était déjà venu plusieurs fois à Jérusalem, ainsi que le raconte saint Jean, s'il n'y avait prêché et fait des miracles, l'émoi des scribes, des pharisiens et des sanhédrites eux-mêmes, dès avant son arrivée, serait inexplicable. Ils savent en effet qu'il est en marche vers Jérusalem; leurs émissaires les tiennent au courant de tout ce qui le concerne.

Faisons abstraction, si l'on veut, de saint Jean qui apporte cependant, il faut l'avouer, une contribution de renseignements si sérieux que, sans lui, la succession des faits s'expliquerait beaucoup moins bien. A s'en tenir aux seuls synoptiques, les pharisiens laissent éclater leurs haines dès le début, à l'entrée même du Sauveur. Lorsque les foules l'acclament dans son modeste et tout à la fois éclatant

(1) *Luc*, XIII, 33.

triomphe, les pharisiens lui crient : Mais faites-les donc taire. Jésus leur répond : Si elles se taisaient, les pierres mêmes du temple crieraient à leur place (1). Ces pharisiens le connaissaient donc, ils savaient à qui ils avaient affaire et saisissaient parfaitement toute la portée de ce triomphe populaire. Pourquoi et comment, si ce n'est parce qu'ils l'avaient vu et entendu, bien des fois, à Jérusalem et dans l'enceinte du temple ?

Au reste nous avons sur ce point le témoignage, deux fois répété, du Sauveur lui-même. A la fin de ces éloquentes invectives que ce Dieu de miséricorde fut contraint de prononcer contre Jérusalem et sa synagogue, il s'écrie : Jérusalem, Jérusalem, toi qui tues les prophètes et lapides ceux qui te sont envoyés, combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants, comme une poule rassemble ses poussins sous ses ailes ; et tu ne l'as pas voulu (2). Quand donc le Christ avait-il tant de fois essayé de gagner les cœurs des habitants de la grande cité, si ce n'est dans ses précédents séjours pour les fêtes de Pâques, celles des Tentes et de la Dédicace? Un tel langage eût été ridicule, si Jésus était entré pour la première fois à Jérusalem le dimanche précédent, c'est-à-dire trois jours auparavant ; puisque ce véhément discours fut prononcé le mercredi de la grande semaine, l'avant-veille de la passion.

(1) *Luc*, XIV, 39 40.
(2) *Matth.*, XXIII, 37.

Saint Luc (1) place ces mêmes paroles sur les lèvres du Sauveur en Galilée, au cours du dernier voyage et à l'occasion de la démarche des pharisiens, lui dénonçant le projet d'Hérode de le faire mourir. C'est à Jérusalem, répond le Sauveur, que périssent les prophètes; et ce souvenir lui arrache la véhémente apostrophe que saint Matthieu nous a fait lire tout à l'heure. Elle a bien pu tomber deux fois des lèvres du Maître, tant elle est l'expression naturelle des sentiments qui devaient remplir son âme.

Les sympathies et les dévouements qu'éveille à Jérusalem la présence de Jésus, en ce dernier voyage, ne s'expliquent pas plus que les inimitiés des pharisiens, sans les visites antérieures qui les préparèrent. Est-ce que la population d'une grande ville s'émeut ainsi tout entière, et dès le premier instant qu'elle entre en contact avec un homme? Or, c'est le peuple qui saluait Jésus comme le Messie, depuis si longtemps promis à Israël. Pourquoi le considère-t-on ainsi? Ce peuple l'avait donc vu et entendu auparavant? Oui, dans les voyages racontés par saint Jean.

Et au sein de cette effervescence générale plus ou moins sincère, si l'on veut, se montrent dans un jour plus discret des sympathies sérieuses et durables, préparées à l'avance, et déjà bien connues du Maître et des disciples. Saint Matthieu (2) et

(1) *Luc*, XIII, 34.
(2) *Matth.*, XXI, 17.

saint Marc (1) racontent que, le soir même du jour du triomphe à Jérusalem, Jésus se retire à Béthanie avec les douze et y passe la nuit : *Abiit foras extra civitatem in Bethaniam ibique mansit.* Nous devinons chez qui; l'indication est discrète, mais elle suffit pour faire songer aux visites antérieures. Le lundi soir il en fut ainsi, et probablement les autres soirs, jusqu'au jeudi exclusivement, où le divin Maître attendit à Gethsémani la bande de malfaiteurs qui l'y devait arrêter.

Ne serait-ce pas un ami encore, ce personnage innommé, propriétaire de la maison où devait être instituée la sainte Eucharistie, auquel Jésus délègue Pierre et Jean, chargés de préparer le repas pascal? Ce fait en rappelle un autre ; ils étaient bien confiants aussi, ces propriétaires de l'ânesse que l'on détache et qu'ils laissent aller, avec son ânon, sur cette seule parole : *le Maître en a besoin* (2).

Quand donc toutes ces personnes amies avaient-elles subi l'ascendant de Jésus, si ce n'est dans les visites antérieures de celui-ci à Jérusalem?

Ces diverses observations m'ont été suggérées par l'examen des faits et la critique des textes ; mais j'en ai trouvé, non sans quelque surprise, la confirmation chez le protestant rationaliste que les exégètes allemands d'aujourd'hui ne font souvent que reproduire, avec des variantes qui masquent à peine leur plagiat. « A moins que l'histoire évangélique, dans

(1) *Marc*, XI, 11.
(2) *Ibid.*, XI, 5 ; *Luc*, XIX, 34.

« les trois premiers textes, ne soit un tissu de fic-
« tions, il faut que Jésus ait eu, à Jérusalem, des
« relations de beaucoup antérieures à son dernier
« voyage. On le voit par des passages comme *Marc*, XI,
« 3; XIV, 14; par ce qui est dit de Joseph d'Arimathie;
« par l'empressement même que les champions de
« l'orthodoxie mettaient à le guetter, à lui susciter
« des querelles jusqu'en Galilée (1). Judas Iscariote,
« selon l'opinion la plus probable, n'était pas Gali-
« léen. Le noyau de l'Église, d'après le récit de Luc
« même, s'est formé à Jérusalem, et si l'on peut ad-
« mettre sans hésiter qu'en Galilée aussi les adhé-
« rents étaient nombreux, cela n'amoindrit pas l'im-
« portance de la communauté du chef-lieu, qui
« était certainement composée en majeure partie de
« personnes qui y avaient leur domicile permanent.
« On peut ajouter que les apôtres, dont le séjour
« prolongé dans la métropole, après la mort de
« Jésus, est un fait incontestable (2), n'auraient guère
« eu l'idée de s'y établir s'ils s'y étaient trouvés plus
« ou moins isolés. Pourtant les six jours qui avaient
« précédé la dernière Pâque n'ont pu suffire pour
« créer, disons mieux, pour improviser ce dont la
« veille il n'y a pas encore eu de trace, surtout si
« l'on songe que la catastrophe survenue si rapide-
« ment aurait dû arrêter un mouvement à peine
« naissant. Vouloir à ce propos se rabattre sur le
« miracle de la Pentecôte, c'est sortir de la sphère

(1) *Marc*, III, 22.
(2) *Galates*, I, 2; *Actes, passim*.

« des réalités et même des textes (1) pour faire de « la pure théorie.

« Par ces raisons, nous ne croyons pas qu'on « puisse affirmer que Jésus n'a *employé qu'une* « *seule année de sa vie* à agir sur l'esprit de son en- « tourage, et qu'il se soit borné jusqu'au dernier « moment à faire des excursions dans le voisinage « de son domicile, au risque d'échouer... Si le récit « du quatrième Evangile est basé sur la supposition « d'une présence réitérée à Jérusalem, ce n'est donc « pas ce fait qui peut, de prime abord, nous inspirer « des doutes relativement à l'exactitude des souve- « nirs de l'historien, ou de la tradition qu'il repré- « sente (2). »

Concluons, avec Reuss, que le ministère apostolique de Jésus a duré, d'après les indications des synoptiques, au moins deux ans et quelques mois.

II

Saint Jean et les synoptiques : connexions historiques et rédactionnelles.

L'histoire de la vie publique du Sauveur atteint toute sa précision et sa plénitude dans le quatrième Évangile ; ici, en effet, nous n'avons plus à déduire, mais à citer des textes positifs et, pour nous catholiques, indiscutables.

Nos lecteurs n'ont point oublié l'excellent article

(1) *Actes*, I, 15.
(2) Reuss. *Introduction à la théologie johannique*, p. 58.

de M. le chanoine Chauvin : *Saint Jean et la Synopse* (1). L'éminent exégète y explique comment les différentes Pâques, mentionnées expressément par saint Jean, marquent les années de la vie publique du Sauveur. Ces Pâques sont au nombre de quatre, bien que Jésus, à mon avis, ne semble point avoir célébré la troisième à Jérusalem : en revanche il assista, cette même année, aux fêtes des Tentes et de la Dédicace.

C'est à ces différentes fêtes pascales et aux deux autres dont je viens de parler, que le Christ prononça ces admirables discours, reproduits dans le quatrième Évangile et omis par les synoptiques. Nous aurons plus tard à en dire les motifs et à apprécier ces discours eux-mêmes, leur valeur historique et doctrinale.

La plupart des faits racontés par saint Jean ont eu aussi pour théâtre cette ville de Jérusalem, et se distribuent tout naturellement entre les différents voyages qu'y fit le Sauveur. Le meilleur et peut-être l'unique moyen de comprendre comment les récits du quatrième Evangile se combinent avec les narrations des trois premiers, c'est de prendre une synopse et de noter avec soin les points d'insertion des textes johanniques. Sans doute il y a bien quelques divergences sur la détermination de ces points d'insertion ; les exégètes reportent, après ou avant les différentes Pâques, tels ou tels fragments de nos sy-

(1) *Science catholique*, juillet 1902.

noptiques; mais en définitive les grandes lignes de la vie du Christ n'en sont guère modifiées. M. Azibert est l'un de ceux qui ont porté le plus de précision et de netteté dans l'agencement des moindres détails, et les raisons qui ont déterminé ses préférences paraissent d'autant plus plausibles, qu'on les examine avec plus de soin. En le lisant, on comprend toute la justesse de cette affirmation du protestant Godet : « Il n'y a pas entre les deux roues d'un engrenage une relation d'adaptation plus intime que celle que l'on remarque, à une étude un peu attentive, entre les deux narrations des synoptiques et de saint Jean. Les pleins de l'une correspondent aux lacunes de l'autre, comme les reliefs de celle-ci aux vides de la première (1). »

Lorsqu'on lit avec attention le quatrième Évangile, on s'aperçoit à tout instant qu'il se réfère, sans le dire de façon explicite, aux synoptiques; il les suppose connus et présents à la mémoire. Sans eux, il ne se comprendrait pas, surtout lorsqu'il s'agit de certains menus détails en étroite connexité avec des textes synoptiques de même caractère anecdotique. Les dogmes fondamentaux eux-mêmes, tels qu'il les exprime, ont leur supplément d'explication dans les synoptiques, à commencer par le premier de tous, l'Incarnation. Les exégètes protestants font vraiment pitié, lorsqu'ils opposent le prologue de Jean à l'Evangile de l'Enfance chez Matthieu et Luc;

(1) Godet. *Com. sur saint Jean,* t. I, p. 108.

le verset qui résume toute la doctrine de ce prologue : *Et Verbum caro factum est*, à la naissance miraculeuse de Bethléem. Non seulement l'un n'exclut pas l'autre, mais il l'implique.

On dirait, à les entendre, qu'aux yeux de Jean, le Verbe, fils du Père, serait subitement descendu ici-bas, y aurait saisi, on ne sait où, une humanité fantastique ou réelle dont l'évangéliste ignorerait l'origine et le mode de formation, pour constituer avec elle le mystérieux personnage, objet de ses spéculations théologiques. Non, il n'en est point ainsi ; saint Jean connaît la mère de Jésus, puisqu'il l'a reçue comme sienne au Calvaire des mains de Jésus lui-même, et qu'il s'est fait le protecteur de sa vieillesse. *Et accepit eam discipulus in sua* (1). Lui-même nous a raconté l'intervention de la Vierge au miracle de Cana (2). Le caractère miraculeux de la naissance du Christ ne lui est point inconnu ; n'est-il point insinué dans le récit même des contestations qui s'engagèrent entre les Juifs pour savoir d'où il venait (3) ? En ce même endroit, il est aussi question de Bethléem comme du lieu obligé de la naissance du Messie. Evidemment le prologue du quatrième Evangile suppose les premiers chapitres de Matthieu et de Luc, et les quelques autres passages que je viens d'indiquer s'y réfèrent.

L'exégèse protestante prétend encore que le qua-

(1) *Jean*, XIX, 27.
(2) *Ibid.*, II, 3-5.
(3) *Ibid.*, VI, 64.

trième Evangile ne connaît rien du baptême de Jésus, puisqu'il ne le raconte pas. Mais alors, comment se fait-il que, dans son premier chapitre, nous entendions le Baptiste narrer le fait principal de cette grande scène, je veux dire, la descente de l'Esprit sur le Sauveur? Et Jean concluait : « *J'ai vu et j'ai rendu témoignage qu'il est le Fils de Dieu.* »

Au chapitre III, 22 et 23, le quatrième Evangile mentionne la simultanéité des prédications de Jésus et de Jean en Judée, aux bords du Jourdain. Les synoptiques n'en parlent point, mais se contentent de nous dire que Jésus quitta la Judée quand il apprit l'incarcération du Baptiste. Les protestants s'empressent de voir là une contradiction, et des exégètes catholiques partagent cet avis. Je ne parviens pas à en découvrir la justesse; les synoptiques, sur ce point comme sur tant d'autres, sont incomplets; mais en quoi leur affirmation, concernant le départ du Maître après l'incarcération du Baptiste (1), contredit-elle Jean sur l'emploi du temps qui précéda ce départ? j'attends qu'on me le montre. Ici comme en tant d'autres endroits, Jean complète les synoptiques; mais compléter n'est pas contredire.

Dans le récit des incidents qui suivirent le fameux discours sur le Pain de Vie à Capharnaüm, le quatrième Evangile introduit brusquement la mention des Douze et de leur vocation antérieure, dont il

(1) *Matth.*, IV, 12; *Marc*, I, 14.

n'avait jamais parlé jusque-là. Evidemment il la suppose connue grâce aux synoptiques ; mais il y ajoute un trait qui se vérifia plus tard : « C'est moi, disait le Christ, qui vous ai choisis, vous les Douze, et l'un de vous me trahira (1). » C'est ici le lieu de se souvenir que le quatrième Evangile ne raconte point l'institution de la Cène ; les exégètes protestants s'en étonnent et seraient tentés, pour ce motif, de suspecter l'exactitude du récit des synoptiques. Pourquoi donc Jean aurait-il répété, lui cinquième, car Paul l'avait aussi enregistré expressément dans l'une de ses Lettres, ce récit connu de toutes les chrétientés ? L'évangéliste avait mieux à faire, si je l'ose dire ; c'était d'insérer dans son œuvre le discours où le Christ avait expliqué à l'avance le mystère eucharistique. Il appartenait à Jean de nous conserver ce morceau de théologie scripturaire sur lequel nous aurons à revenir. Ici encore il suppose et complète les synoptiques. Nous devrions répéter la même observation à propos du baptême et de l'entretien avec Nicodème.

Des traits analogues se retrouvent dans le récit de la Passion. Ainsi le quatrième Evangile omet la plus importante des scènes de cet étrange drame ; je veux dire la condamnation du Sauveur par le sanhédrin et son chef, le grand-prêtre. C'est évidemment qu'il la suppose connue d'autre part. Il y fait une allusion presque incompréhensible, si elle ne se

(1) *Jean*, VI, 71.

complétait ailleurs. Jean est seul à nous raconter la comparution devant Anne, mais en notant que c'est la première et que cet Anne était le beau-frère de Caïphe. *Et adduxerunt eum ad Annam primum* (1). Ce dernier mot, *primum*, suppose une autre comparution, indiquée plus tard mais sans être décrite : *Et misit eum Annas ligatum ad Caïpham pontificem* (2).

Peut-on imaginer entrelacement plus serré et plus continu que celui qui existe, dans tous ces passages et dans beaucoup d'autres, entre saint Jean et les synoptiques ? Et plus les passages ainsi entrelacés sont anecdotiques, je veux dire, plus ils portent sur de menus détails, et mieux ils démontrent que saint Jean, en écrivant le quatrième Evangile, avait présents à l'esprit, sinon sous les yeux, les textes synoptiques, et qu'il les complétait en s'y référant.

La nature des rapports, non seulement chronologiques mais rédactionnels, nous est maintenant connue ; il nous reste, avant de finir, à donner les dates approximatives de la rédaction de nos quatre Evangiles. Matthieu a dû, nous semble-t-il, publier son Evangile, ou du moins les différents recueils de discours qu'il contient, vers l'époque de la dispersion des Douze (l'an 44), à charge de les encadrer plus tard dans le récit des faits. Marc a fondu ou du moins mêlé dans sa rédaction et faits et discours, et publié son Evangile de 56 à 60 ou 62. Le dessein de Luc a

(1) *Jean*, XVIII, 13.
(2) *Ibid.*, V, 24.

été un peu différent ; il a complété Matthieu, dans l'Evangile de l'Enfance, et Matthieu et Marc, dans les dix chapitres relatifs au dernier voyage du Sauveur. La date approximative de sa publication doit être cherchée entre 60 et 68.

J'ai écrit il y a quinze ans la page suivante, dans laquelle j'aurais bien peu de choses à modifier : « D'après le P. Cornely, saint Paul fut saisi à Jérusalem, aux fêtes de la Pentecôte 59, demeura dans les fers à Césarée jusqu'à l'automne de 62, arriva à Rome au printemps de l'année suivante, et y subit une captivité de deux ans, ce qui nous amène jusqu'au printemps de 64.

« Il est bien évident que le livre des *Actes* a été composé vers l'époque où se sont produits les derniers événements qu'il relate, c'est-à-dire pendant la première captivité de l'Apôtre, de l'an 62 à 64, si nous en croyons le P. Cornely.

« L'auteur n'eût pas manqué de mentionner les événements si graves qui marquèrent les années suivantes, notamment la dernière persécution soutenue par son héros, sa mort glorieuse sur le chemin d'Ostie, si ces événements avaient été déjà consommés lorsqu'il déposa la plume. Indépendamment de tous les synchronismes mis en lumière par l'érudition du P. Cornely, il ressort du texte même des *Actes* et surtout des dernières pages, que le Livre tout entier fut écrit au plus tard avant l'an 67, date à peu près certaine de la décapitation de saint Paul.

« Ce point une fois acquis, on nous concédera facilement encore que saint Luc, si consciencieux et si véridique en toutes choses, mérite toute créance lorsqu'il nous parle de ses propres œuvres, d'un écrit sorti de sa plume, le troisième de nos synoptiques. Or, il nous affirme, au premier verset du livre de *Actes*, que cet Evangile était déjà composé, qu'il y avait narré les faits et gestes, et reproduit les discours et les enseignements du Sauveur. Voici donc que nous avons la date du troisième Evangile ; il dut être écrit avant l'an 62... Comme le troisième de nos synoptiques suppose les deux premiers, nous avons là une preuve que ceux-ci ont été rédigés avant l'an 60, et même à une époque bien antérieure (1). »

Tout le monde sait que l'exégèse protestante, même en Allemagne, mais surtout en Angleterre, tend à se rapprocher de nous, relativement à l'authenticité au moins relative des Evangiles et aussi à leur datation. *La Revue Biblique* de juillet 1904, pp. 441 et ss., nous en donne un exemple remarquable. Sous le titre habituel, *recensions*, on analyse brièvement l'ouvrage d'un professeur de Cambridge : *The Gospels as historical documents*, ou du moins la première partie de cet ouvrage, tout récemment parue. Voici en quels termes l'auteur, H. Stanton, formule ses conclusions qui se rapprochent sensiblement des nôtres, surtout en ce qui concerne Marc, Luc et

(1) *Le Nouveau Testament et les Origines du Christianisme*, pp. 185 et 186.

Jean. Quant à Matthieu, son œuvre, les *logia* probablement, « aurait été incorporée dans l'Evangile grec, « sans que celui-ci ait été dans un sens strict la tra- « dition de celle-là. Marc est certainement l'auteur « du deuxième Evangile, et sa dépendance, plus « ou moins stricte, de la prédication de Pierre bien « attestée. Luc est l'auteur du troisième Evangile, « bien que son nom soit prononcé pour la première « fois par Irénée. Enfin les différences entre le qua- « trième Evangile et les Synoptiques, *ces derniers « calqués probablement sur la forme commune de l'en- « seignement oral*, sont, en quelque manière, une ga- « rantie d'authenticité. Il fallait qu'il y eût de bonnes « raisons de croire que cet Evangile était fondé sur « le témoignage apostolique, pour vaincre le préjugé « créé contre lui par les contrastes existant entre « lui et les narrations plus communément acceptées. « L'évidence est forte, nous l'avons vu, qui amène à « voir en lui l'œuvre de l'apôtre Jean, durant la der- « nière partie de sa vie en Asie. Mais l'idée que « l'apôtre en est l'auteur proprement dit aurait pu « se substituer insensiblement à celle qui lui attri- « buerait un rôle plus indirect, celui de témoin et « de maître dont les enseignements auraient été « incorporés dans un Evangile inspiré par lui. »

Cette atténuation « de l'évidence si forte », dont on nous parlait auparavant, est d'autant moins justifiée que l'on ne trouve nulle part, dans la littérature ecclésiastique des premiers temps, la moindre trace de cette substitution, vraiment par trop insensible.

Cette littérature prouve plutôt le contraire, et au témoignage même de M. Stanton. Saint Justin, en effet, « connaît d'après lui le quatrième Evangile et s'en sert, nous assure son recenseur ; des indices semblent même indiquer assez clairement que cet apologiste — Justin — le range parmi les *Mémoires apostoliques* auxquels il renvoie assez souvent ; en tout cas, il le considère comme l'écrit d'un témoin *qui a suivi de près et personnellement le Christ.* »

L'insensible substitution de l'opinion opposée s'était donc faite avant Justin, né en 103, c'est-à-dire quelques années après la publication du quatrième Evangile. L'insensible substitution, au lieu d'être insensible, eût été bien rapide au contraire, et me semble tout à fait impossible, vu surtout le soin avec lequel l'Eglise et les fidèles eux-mêmes recueillaient et conservaient tout ce qui tenait à la tradition apostolique.

Nonobstant les particularités et adjonctions que nous avons étudiées, saint Luc se tient dans la même perspective que les deux autres synoptiques. Son but principal est le même, reproduire la première catéchèse apostolique. Cette première catéchèse ne donnait en définitive qu'une idée fragmentaire et incomplète de la vie apostolique du Sauveur qu'elle semblait, à première vue et pour des esprits peu attentifs, réduire à une année environ et surtout à la seule prédication galiléenne. Comment ne serait-il pas venu à la pensée de l'apôtre qui survécut à tous les autres, de compléter ces vues fragmentaires des

synoptiques, ne fût-ce qu'en établissant une chronologie plus exacte de l'apostolat messianique? Il n'avait, pour cela, qu'à faire appel à des souvenirs personnels, cent fois utilisés dans ses méditations et aussi dans ses prédications évangéliques. Outre ces motifs, il en existait d'autres, tirés de l'état de l'Eglise à la fin du premier siècle, des assauts qu'elle avait à subir de la part des gnostiques, et aussi du désir des chrétientés, toujours avides des moindres détails sur la vie du divin Maître. C'est ce que constaste le « Fragment de Muratori » dans l'espèce de chronique bibliographique qu'il consacre au quatrième Evangile; et cette constatation nous semble fortement appuyée par l'apostille des anciens de l'Eglise d'Ephèse, consignée au chapitre XXI de cet Evangile.

Nous embrassons ainsi, d'un seul coup d'œil, tout l'ensemble de la littérature évangélique, qui ne s'est point formée en un seul jour ni d'un seul bloc. Elle a eu, comme l'on dit aujourd'hui, son évolution, avec trois stades nettement marqués : Matthieu et Marc d'abord; Luc, distinct des deux premiers auxquels il se rattache cependant par l'ensemble de son œuvre; et enfin Jean qui publia son opuscule de l'an 95 à 98 selon toute probabilité.

Les partisans de la théorie évolutionniste auraient mauvaise grâce à rejeter ces considérations; et, s'ils le font, c'est qu'elles ne leur donnent point satisfaction entière. Les développements que nous admettons ne portent point, comme bien l'on pense,

sur le fond de la doctrine, mais sur ses manifestations extérieures ou scripturaires. Indépendamment de la prédication orale, il lui fallait des formules écrites et précises, pour se graver dans la mémoire de tous, comme elles l'étaient déjà dans celle de l'Eglise. Ainsi nous faisons remonter au Sauveur lui-même et à son enseignement personnel, tout ce que contient le quatrième Evangile, comme les trois premiers. Faits et discours, miracles et enseignements lui appartiennent. Saint Jean les a simplement encadrés dans quelques réflexions personnelles; mais cet agencement ne les a, en rien, transformés ou idéalisés, comme on l'a faussement prétendu.

Ce qui nous reste à dire le démontrera amplement.

CHAPITRE QUATRIÈME

HISTORICITÉ DU QUATRIÈME ÉVANGILE

I

L'Allégorisme.

La théorie la plus efficace qui ait été inventée jusqu'ici pour battre en brèche l'historicité du quatrième Evangile, c'est l'allégorisme. Il nous faut expliquer ce que l'on entend par là.

L'allégorie diffère assez peu de la parabole. Celle-ci n'est au fond qu'une comparaison longue et parfois assez complexe dont l'un des termes, emprunté à l'ordre naturel ou même matériel, sert à éclairer une vérité d'ordre supérieur, plus difficile à saisir. Prenons comme exemple la parabole de la semence. La nature du terrain où la semence est jetée exerce, sur les développements ultérieurs de celle-ci, une influence que tout le monde connaît. Rapprochez la parole de Dieu de la semence, et considérez-la par

rapport aux dispositions intellectuelles et morales des auditeurs, la comparaison que vous avez choisie va tout de suite éclairer le sujet fort mystérieux qui vous occupe, je veux dire, la fructification de la parole, vraie semence de vertu et de sainteté.

La parabole n'est pas toujours aussi aisée à saisir que le voudrait M. Loisy ; pour être parfaitement lucide, elle a besoin d'être poussée jusqu'au bout. Ainsi la parabole de la semence ne s'explique que par l'énoncé de son second terme : *Semen est Verbum Dei ;* et je ne m'étonne pas du tout que les disciples interrogent le Maître sur ce qu'il a voulu dire.

L'allégorie est une parabole commencée, mais d'un genre si simple que, dès son premier énoncé, elle est saisie dans toute son ampleur. Lorsque le Christ dit : « Je suis le bon berger ; le bon berger donne sa vie pour ses brebis (1) », il fait une allégorie qui se comprend de soi et sans efforts. Ou bien encore quand il dit : Je suis la vraie Vigne et mon Père est le Vigneron ; tout sarment qui ne porte pas de fruits, il le retranche ; tout sarment qui porte du fruit, il l'émonde (2) » ; l'allégorie est ici encore très simple et très claire.

On a remarqué que le quatrième Evangile n'a pas de paraboles proprement dites comme les synoptiques, mais qu'il ne manque point absolument d'allégories. Les deux que je viens de citer s'y lisent

(1) *Jean*, x, 11.
(2) *Ibid.*, xv, 1, 2.

avec quelques autres. Si l'on ne faisait que les y constater, nous n'aurions absolument rien à dire. Mais l'allégorisme que l'on a inventé dans le but de ruiner l'historicité du quatrième Evangile, est tout autre chose. Il part de ce principe, que saint Jean, ou pseudo-Jean, comme disent les rationalistes, a entrepris de démontrer une thèse théologique : La Divinité du « Logos », qui une fois incarné devient la vie et la lumière du Monde, est accepté par les uns et rejeté par les autres. De là le partage de l'humanité tout entière en deux fractions, les élus et les réprouvés.

Tout cela est très vrai. Mais où le système devient très faux, c'est quand il ajoute : Les faits racontés dans cet Evangile, les personnages qui y interviennent, le langage tenu par eux, ne sont que des symboles de la thèse doctrinale, énoncée tout à l'heure ; des images dans lesquelles elle s'incarne en quelque sorte, des moyens d'en développer les différentes parties. Le quatrième Evangile serait ainsi d'un bout à l'autre un vaste système d'allégories, tendant toutes à démontrer la Divinité du « Logos », sa double influence comme lumière et vie, les relations différentes qu'il noue avec l'humanité et le double mystère d'élection et de damnation qui en résulte.

Est-ce à dire que, pour les novateurs eux-mêmes, il n'y ait absolument rien de réel ou d'historique dans les faits que raconte notre Evangile, dans les personnages qu'il met en mouvement ? Le plus grand nombre n'ose aller jusqu'à ces négations

extrêmes, qui n'effraient cependant point M. Loisy; aussi cet exégète n'y apporte-t-il que des réserves de pure forme. Dans quelle mesure l'évangéliste s'appuie-t-il sur le réel et se propose-t-il de l'exprimer? Il est bien difficile de le savoir, si l'on en croit M. Loisy. Et quand on entre dans les détails de la thèse, on s'aperçoit que le fictif l'emporte de beaucoup sur le réel, qu'il n'y a aucun fond à faire sur les récits évangéliques et que, en définitive, l'allégorie est partout.

Personnage fictif par exemple ce Nicodème (1), qui ne vient là que pour représenter les Sanhédrites, avec leurs difficultés et leurs objections sans cesse renaissantes, et pour donner au Sauveur, par ses objections mêmes, l'occasion de développer la thèse de la régénération par le baptême... La Samaritaine (2) est le type de cette race étrangère, ennemie des Juifs, et cependant appelée à entrer comme eux dans le royaume. Plus tard les païens seront figurés par ces Grecs que Philippe et André introduisent auprès du Maître (3).

Les faits ont un sens figuratif comme les personnes, et nous parlons des faits miraculeux aussi bien que des autres. Ainsi la multiplication des pains est la traduction anticipée du discours sur le Pain de vie, tenu le lendemain dans la synagogue de Capharnaüm. Ne demandez pas si l'historicité du miracle est par là même contestée. Les exégètes novateurs

(1) *Jean*, III, 1-21.
(2) *Ibid.*, IV, 1-42.
(3) *Ibid.*, XII, 20.

vous feraient des réponses un peu divergentes, mais qui toutes tendraient à affaiblir, sinon à nier absolument, l'historicité du fait en question (1). « Le mi-« racle de Jésus marchant sur les eaux, écrit « M. Loisy, complète la leçon des pains multipliés, « en faisant entendre que le Christ vivifiant est le « Christ glorifié, le Christ esprit, le Verbe rentré « dans la gloire de son éternité. La guérison de « l'aveugle-né prêche le Christ lumière du monde, « et la résurrection de Lazare, le Christ vie. Tous « ces miracles révèlent une fonction essentielle du « Sauveur, un aspect de sa mission. La mise en « scène y est toujours subordonnée à la leçon que « l'évangéliste veut inculquer. Si certains détails « peuvent sembler parfois destinés uniquement à « conserver l'apparence de l'histoire et à sauvegarder « la vraisemblance, il n'est pas moins vrai que la « narration s'arrête toujours au point qui convient « pour le symbolisme, quand même elle devrait pa-« raître suspendue ou incomplète. L'histoire du « paralytique se perd dans les discours qu'elle in-« troduit ; il en est de même pour celle de l'aveugle-« né ; on ne sait ce que devient Lazare après sa ré-« surrection. L'auteur laisse là ses récits quand il en « a tiré ce qu'il voulait (2). »

(1) C'est là précisément ce qui nous sépare des novateurs. Nous aussi nous admettons, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs, un certain allégorisme dans plusieurs des faits du quatrième Evangile ; mais nous prétendons que ces faits n'en sont pas moins réels et rigoureusement historiques.

(2) *Le Quatrième Evangile*, Introd., p. 83.

Un peu plus loin M. Loisy ajoute : « Il semble « donc que l'allégorie a été poussée aussi loin que « possible, de façon à ne rien laisser en dehors d'elle « que l'on puisse dire étranger à sa loi. »

Ce qui est poussé aussi loin que possible, ce sont les efforts de M. Loisy pour enlever toute historicité aux récits du quatrième Evangile. Il n'en est aucun qui ait échappé à son implacable critique, pas même celui de la Passion ; et cependant ce dernier est en parfait accord, sur presque tous les points, avec les synoptiques. N'importe, M. Loisy s'acharne à noter les moindres divergences, qui consistent en quelques adjonctions fort instructives du reste. C'est là que cet exégète cherchera les traces du symbolisme ; il essaiera de nous persuader que Jean a écrit sa narration pour faire ressortir le Christ *glorieux* jusque dans son trépas.

Reuss, qui a introduit dans la littérature française protestante cette théorie de l'allégorisme, va beaucoup moins loin que M. Loisy. Renan lui-même respecte en une certaine mesure et défend l'historicité de la partie narrative de saint Jean. Le prêtre catholique, plus négateur que le sceptique dilettante, l'attaque sur ce point, en calomniant la chrétienté d'Ephèse qui se serait prêtée à l'immense mystification qu'eût été le quatrième Evangile. Voici son texte : « Le caractère allégorique du quatrième « Evangile a été entièrement méconnu par Renan, « et il l'est encore plus ou moins par beaucoup de « critiques protestants, pour ne rien dire des théo-

« logiens et des exégètes conservateurs. Renan pré-
« tendait, non sans raison, que l'allégoriste a tou-
« jours soin d'attirer l'attention sur les symboles
« qu'il propose au lecteur. Le principe est incontes-
« table, mais la question est de savoir si l'évangéliste
« n'a pas dit tout ce qu'il fallait pour se faire en-
« tendre, sinon des hommes de nos jours, du moins
« des hommes de son temps et de son milieu parti-
« culier, de ses disciples qui connaissaient sa mé-
« thode et n'avaient pas besoin qu'on leur expliquât
« des choses qui sont devenues obscures pour nous.
« Ce n'est certes pas à propos de la résurrection de
« Lazare que l'on peut être autorisé à écrire que le
« quatrième Evangile n'est « nullement allégo-
« rique ». L'évangéliste lui-même souligne l'allégorie
« et nous met la clef en main, quand il fait dire à
« Jésus : Je suis la résurrection et la vie. Que faudra-
« t-il de plus pour la rendre sensible et comment
« aller plus loin sans détruire toute apparence d'his-
« toire (1) ? »

Nous entendons bien : toute apparence d'histoire disparaîtrait si l'allégorie était plus accentuée ; mais dans l'état où elle se présente, elle ne laisse subsister que des apparences historiques. D'histoire véridique, au sens propre du mot, il n'en faut point chercher ici : cela résulte de presque toutes les pages du livre de M. Loisy.

Elle est bien audacieuse aussi cette affirmation re-

(1) *Le Quatrième Évangile*, pp. 87-88.

lative aux contemporains de saint Jean, aux hommes de son milieu particulier qui, connaissant sa méthode, comprenaient à merveille que tous ces récits du quatrième Evangile n'étaient que de purs symboles. Mais comment concevoir que, dans ce cas, les premiers écrivains ecclésiastiques qui nous ont parlé du quatrième Evangile, l'aient toujours considéré comme parfaitement historique, au même titre que les synoptiques? Les hommes du « milieu particulier » de saint Jean avaient donc bien gardé leur secret, pour que rien n'en ait transpiré après eux, et que l'Eglise tout entière se soit, de si bonne heure, trompée sur le sens et la portée de l'un des fondements de sa foi? De telles affirmations ne sauraient se justifier. Elles ne font du reste que continuer, en l'aggravant, le système déjà appliqué aux synoptiques. Les premiers, en effet, ils ont, par l'interprétation des paraboles, idéalisé les faits et gestes aussi bien que les doctrines du Maître. C'était de l'allégorisme commencé; avec saint Jean il est étendu à tout et détruit les fondements scripturaires de la théologie catholique et de la foi elle-même.

II

Les preuves de l'historicité du Quatrième Évangile.

Très heureusement il y a dans la contexture même du quatrième Evangile des preuves si manifestes de

la sincérité de l'écrivain, et aussi de la sûreté de ses informations, qu'il résistera, j'en suis sûr, à tous ces assauts et à toutes ces accusations. C'est la critique impartiale des textes qui établira la parfaite historicité de sa partie narrative.

Aucun de nos synoptiques ne porte à un si haut degré la marque indélébile de l'auteur; on sent presque à chaque ligne que celui-ci a été le témoin oculaire et auriculaire des scènes qu'il raconte, et l'on sent mieux encore que son témoignage est véritable. Or, nous ne pouvons dire la même chose de Marc et de Luc, puisqu'ils n'avaient point vécu avec le Maître. Matthieu a une touche moins personnelle et moins forte; ses souvenirs ne sont point rendus avec la même vivacité. Il nous introduit moins avant, par exemple, dans l'intimité du collège des Douze, en compagnie desquels nous vivons en quelque sorte avec saint Jean. Ainsi où trouver quelque chose d'analogue à la première rencontre de Jean et du Sauveur? La scène est narrée en quelques traits, très brefs, mais combien vivants! « Le lendemain, Jean était encore là — au bord du Jourdain — avec deux de ses disciples; et ayant regardé Jésus qui passait, il dit : Voilà l'agneau de Dieu. Les deux disciples l'entendirent prononcer ces paroles et ils suivirent Jésus. Jésus se retourna, et voyant qu'ils le suivaient, il leur dit : Que cherchez-vous? Ils lui répondirent : Rabbi, — ce qui veut dire Maître, — où demeurez-vous? Venez, leur dit-il, et voyez. Ils allèrent et ils virent; et ils restèrent auprès de lui ce

jour-là. C'était environ la dixième heure (1). »

Est-ce que de pareilles choses s'inventent! Et si on les inventait, pourrait-on les peindre ainsi? Non, il faut pour cela les avoir vécues. Mais quand elles ont remué dans ses intimes profondeurs une âme comme celle de saint Jean, elles y demeurent sans en jamais sortir; elles l'émotionnent toujours, surtout à l'époque de la vieillesse, alors que les souvenirs du jeune âge semblent se rapprocher et devenir plus saisissants, à mesure que les événements eux-mêmes s'éloignent. On se rappelle l'heure précise où ils se sont produits. Il était dix heures de la journée, quatre heures de l'après-midi d'après notre manière de compter, lorsque le jeune homme qui, devenu presque centenaire, écrivait le quatrième Evangile, pénétra pour la première fois dans l'habitation du Maître. Un peu plus tard, lui aussi amenait au Sauveur son propre frère, comme André son compagnon lui avait déjà conduit Simon-Pierre, le futur chef du Collège apostolique.

Si l'on veut retrouver cette vivacité de souvenirs qui distingue l'auteur du quatrième Evangile et le met sous ce rapport au-dessus des synoptiques, que l'on compare ce qu'il raconte des relations du Sauveur avec Judas, dans la soirée de la Cène; on verra comment il dépasse et complète nos trois premiers Evangiles. Les mêmes faits sont narrés par tous; mais Jean seul a ces détails qui, après deux

(1) *Jean*, I, 35-39.

mille ans, font revivre ces moments inoubliables sous le regard du lecteur. « Ayant ainsi parlé, Jésus fut troublé en son esprit, et il dit expressément : En vérité, en vérité, je vous le dis, l'un de vous me trahira. Les disciples se regardaient les uns les autres, ne sachant de qui il parlait. Un des disciples, celui que Jésus aimait, s'étant penché sur la poitrine du Maître, Simon Pierre lui fit signe de demander qui était celui dont il venait de parler. Qui donc est-ce? demanda le disciple couché sur le sein de Jésus. Celui à qui je donnerai ce pain trempé, répondit le Maître; et il présenta le morceau trempé à Judas Iscariote, fils de Simon.

« Alors le démon entra dans Judas et Jésus lui dit : Ce que tu fais, fais-le promptement. Mais aucun de ceux qui étaient à table ne comprit pourquoi il lui disait cela ; car quelques-uns pensaient que, comme Judas avait la bourse, Jésus voulait lui dire : Achète ce dont nous avons besoin pour la fête, ou qu'il lui commandait de donner quelque chose aux pauvres. Judas, ayant pris le morceau, se hâta de sortir. Il était nuit (1). »

Si ce n'est pas là de l'histoire, où donc la chercher? Le lieu, l'heure, les différents personnages, les paroles et jusqu'à l'attitude et au geste de chacun, leurs sentiments intimes à mesure qu'ils se produisent ou se laissent deviner, tout y est narré avec une simplicité qui exclut toute recherche d'art et surtout

(1) *Jean*, XIII, 21-30.

toute restriction et toute feinte. Il se dégage du récit une impression si vive de sincérité, que l'on ne songe pas même à discuter; une critique hargneuse et pleine de préjugés peut seule apporter ici l'hésitation et le doute.

Ce qui inspire encore pleine confiance, c'est la connaissance exacte que possède l'auteur, des pays habités ou simplement traversés par le Christ et ses apôtres. Sans doute il ne racontera pas les voyages du Christ comme Luc a raconté ceux de Paul; cela n'entre pas dans le plan de son Evangile où il ne touche que les sommets de l'histoire du Maître. Mais il porte la même précision dans bon nombre de détails topographiques par exemple. Ainsi, en ce qui concerne cette Galilée que le groupe apostolique visita jusque dans ses recoins, Jean remarque que Cana est à une altitude supérieure à Capharnaüm, qu'on y rencontre Bethsaïda, patrie de l'apôtre Philippe.

A l'occasion du miracle de la multiplication des pains, il indique que l'on peut contourner en quelques heures l'extrémité septentrionale du lac de Galilée. Où saint Matthieu se contente de nous dire que le Sauveur, marchant sur les eaux, rejoint ses disciples à peu près vers le milieu du lac, Jean précise : c était, ajoute-t-il, à vingt-cinq ou trente stades du rivage (1) (cinq ou six kilomètres). On s'aperçoit qu'il a bien des fois parcouru cette petite

(1) *Jean*, VI, 19.

mer, qu'il y avait pêché, ce que n'avait pu faire le publicain Lévi; il en connaît les dimensions.

Quand il nous parlera de Jérusalem, il portera dans sa narration le même souci d'exactitude : La fontaine de Siloë est tout près de la ville, et la colline de Gethsémani n'en est séparée que par un ravin, au fond duquel coule le Cédron. La piscine de Bethsaïda est tout près de la porte des Brebis, et il sait combien elle a de portiques (1). Il nous indique où se trouve le trésor du Temple, le tronc où pauvres et riches jetaient leurs offrandes (2). Un des portiques du Temple s'appelait le portique de Salomon et Jésus s'y promena un jour de pluie, en évangélisant (3). Les environs de Jérusalem sont connus de Jean, comme la cité elle-même; Béthanie, le village de Lazare et de ses deux sœurs, était à quinze stades (trois kilomètres); Jean avait parcouru bien des fois cette distance, notamment les deux premiers soirs de la semaine de la passion. En quelques mots, il nous dépeint la belle vallée de Sichem, contemplée des pentes du Garizim : Levez les yeux et voyez comme les champs déjà blanchissent pour la moisson (4). Jean se souvient aussi qu'Enon est près de Salim et qu'il y a là des sources abondantes (5). Il a parcouru tous ces lieux, il en sait la topographie; l'impression que leur vue

(1) *Jean*, v, 2-3.
(2) *Ibid.*, VIII, 20.
(3) *Ibid*, x, 23.
(4) *Ibid.*, IV, 35.
(5) *Ibid.*, III, 23.

lui a causée, il y a bien longtemps, est toujours vivante dans son imagination et elle s'est empreinte dans son texte.

Nous devons rappeler ici que le quatrième Evangile a été rédigé vers la fin du premier siècle. Les rationalistes sont très enclins à retarder la date de sa publication, ce qui rendrait plus étonnante encore la précision de tous ces détails. Ce pays de Palestine en effet avait été bouleversé par la plus terrible des révolutions : Jérusalem n'était plus qu'un monceau de ruines ; du Temple, il ne restait pas pierre sur pierre ; les fêtes qui s'y célébraient autrefois, avec le concours de tous les habitants de la Palestine et des Juifs hellénistes répandus sur toute la surface du monde connu, étaient tombées dans un oubli quasi universel. Jean se souvenait de tout.

Les émotions qu'il ressentit autrefois, aux côtés du divin Maître, aux fêtes de Pâques, des Tabernacles et de la Dédicace, le font encore tressaillir.

Comment n'en serait-il pas ainsi ? Mais il entend toujours les pharisiens et les sanhédrites hurler leurs colères et leurs haines contre Celui qu'il adorait et c'est cela même qu'il nous raconte.

Il sait que la fête des Tabernacles se termine par un huitième jour, plus solennel que les sept premiers : *In novissimo autem die magno* (1). L'origine de cette solennité lui est bien connue ; c'est la pres-

(1) *Jean*, VII, 37.

cription mosaïque, inscrite dans le Lévitique et relative « à la sainte convocation où l'on devra offrir à l'Eternel des sacrifices consumés par le feu (1). » Il relate encore les interdictions sabbatiques, la permanente hostilité des Samaritains et des Juifs, leurs communes opinions sur le Messie en dépit de cette hostilité, les coutumes judaïques relatives aux sépultures, à l'embaumement des corps, à l'attitude des rabbins à l'égard des femmes, etc... Bref, tout l'ancien judaïsme est conservé intact dans sa mémoire, alors même qu'il le juge, le condamne ou l'abandonne pour une loi plus haute et meilleure dont il s'est fait l'apôtre (2).

Jamais livre ne porta plus lisible à toutes ses pages la signature de son auteur, et si une question de doctrine n'était engagée dans le nom même de l'écrivain, il brillerait d'une incomparable évidence aux regards de tous. Jean seul a pu écrire le quatrième Evangile ; quant à l'attribuer à Jean le presbytre, ou à un disciple quelconque de la troisième et même de la seconde génération, cela me semble d'une critique puérile ou systématiquement aveugle (3).

(1) *Lév.*, XXIII, 36.

(2) Ces indications et ces références, et d'autres analogues, se trouvent dans les *Introductions générales*, dans celle de M. Fillion entre autres, et aussi dans le Commentaire, excellent à tant de titres, du protestant Godet, dont nous nous sommes très souvent inspiré.

(3) Le P. Calmes a longuement et scrupuleusement traité cette question dans l'introduction de son dernier ouvrage (pp. 10-34). Il se prononce en faveur de l'opinion traditionnelle.

Comme nous l'avons déjà fait précédemment, nous pouvons alléguer ici, en faveur de notre thèse, l'autorité de l'un des représentants les plus qualifiés de l'école exégétique anglaise. M. Drummond, professeur à Oxford, dans un ouvrage intitulé: *Enquête sur le caractère et l'origine du quatrième Evangile*, se prononce sur l'authenticité de l'œuvre de saint Jean, en se basant sur le double témoignage, externe et interne, en d'autres termes sur la littérature ecclésiastique primitive et sur la critique du texte évangélique lui-même.

Voici, par exemple, comment il apprécie les textes bien connus de saint Irénée, de Tertullien, de Clément d'Alexandrie, etc., sur le quatrième Evangile:

« Ce n'est pas là un problème qui exige, pour être « résolu, un grand sens critique. Si donc nous vou« lons bien seulement cesser de regarder Irénée, « Tertullien, Clément et leurs contemporains, comme « des types abstraits de crédulité et nous souvenir « qu'ils étaient, après tout, des hommes fort sem« blables à nous-mêmes, vivant dans des commu« nautés répandues de la Gaule à la Syrie, et de « l'Egypte à l'Afrique; nous sentirons, je pense, que « l'acceptation indubitable et sans examen de l'E« vangile de Jean dans ce vaste domaine, est un fait « très significatif, et fournit un argument solide en « faveur de la génuité de l'ouvrage. Car si l'Evangile « est authentique, le fait s'explique; mais dans le « cas contraire, le fait est une énigme à laquelle je « ne sache pas qu'on ait donné une seule réponse

« satisfaisante. Je ne dis pas, bien entendu, que cela « est concluant... mais je dis que l'argument est « réel et solide et que ceux qui ne veulent rien voir « là-dedans, montrent seulement leur absence de « sens critique et leur impuissance à réaliser la *force* « d'un argument. »

Que j'aimerais donc à trouver le bon sens de ce protestant d'Oxford sous la plume de nos exégètes novateurs, notamment sous la plume de ce *professeur de Grand Séminaire* qui, sous ce commode anonymat, ne cesse de *professer* ses extravagances scripturaires dans les *Annales de philosophie chrétienne* (1).

M. Drummond n'est pas moins explicite sur les critères internes auxquels il consacre les cent cinquante dernières pages de son livre, nous dit son recenseur de la *Revue biblique*, à laquelle nous empruntons ces textes et ces détails (2).

Voici en quels termes l'auteur anglais formule ses conclusions :

« Nous avons soigneusement passé en revue les « arguments qu'on oppose à l'attribution traditionnelle de notre Evangile et, dans l'ensemble, nous « les avons trouvés insuffisants. Quelques-uns se « révèlent à l'examen sans portée aucune ; d'autres « présentent quelque difficulté ; un ou deux laissent réellement perplexe. Mais des difficultés ne

(1) Voir notamment le fascicule d'avril 1904 : *La Bible et la Critique*, pp. 52-69.

(2) *Revue biblique*, juillet 1904. — Recensions, pp. 437 et ss.

« sont pas des preuves... Une masse considérable
« d'évidence intrinsèque est en accord avec l'autre.
« Bien des difficultés proposées s'évanouissent de-
« vant un examen attentif, et celles qui subsistent
« ne suffisent pas à faire pencher la balance...
« Après avoir pesé de mon mieux les arguments
« pour et contre, je dois donner mon suffrage per-
« sonnel à l'authenticité johannique. »

Devant ces témoignages et d'autres analogues, qui nous sont connus d'ailleurs, je me prends à espérer que les protestants modérés, conservateurs ou orthodoxes, comme l'on dit, ramèneront bon nombre de nos exégètes modernistes et censés catholiques, à un peu de bon sens et de sagesse. Ce sera autant de gagné.

III

Quelques règles d'exégèse.

Comprendre un livre, c'est pénétrer la pensée intime de son auteur. Et pour en arriver là, il faut autant que possible se placer dans la situation où il se trouvait quand il a écrit, saisir ses dispositions mentales et morales, rechercher avant tout le but qu'il poursuivait et les moyens dont il s'est servi pour l'atteindre. Des exégètes catholiques, des prêtres, nous ont conseillé, quand nous avons à juger des œuvres rationalistes, de nous livrer à toutes les investigations que nous venons de dire, dans un esprit de sympathie au moins momentanée et

sincère. On ne comprend bien, disaient-ils, que ce que l'on aime ; la volonté est de compte à demi avec l'intelligence, dans les jugements que nous portons. Donc, alors même que nous avons affaire à des adversaires de nos croyances, prenons garde d'être injustes et appliquons-nous à les bien comprendre ; tout d'abord écoutons leurs raisons, toutes leurs raisons.

Quelques-uns allaient plus loin ; en vertu de la philosophie de l'action, ils ajoutaient : Tâchons de revivre leur idée, en d'autres termes, si je comprends bien, de la faire passer par une sorte de méditation à la fois spéculative et pratique dans notre esprit, notre cœur et presque dans nos actes, afin que nous puissions mesurer ses conséquences sur la conduite de la vie.

C'est beaucoup, sans doute, peut-être un peu trop. On avouera qu'il est difficile, et même impossible, de pousser plus loin la sympathie pour un livre et un auteur.

Chose étrange, ces mêmes exégètes qui nous conseillaient tout à l'heure ces procédés critiques à l'égard des rationalistes, deviennent très hésitants et très timides, lorsqu'il s'agit de les appliquer à nos évangélistes. Le cas est différent, nous disent-ils, nous sommes ici en présence d'auteurs, très sincères sans doute, mais qui ont un but didactique et même apologétique. N'est-il pas à craindre qu'ils n'aient subordonné tout le reste à ce but, précisément parce qu'il leur semblait très important et très

désirable ? Ils ont écrit pour propager leur doctrine ; leur rédaction a dû être nécessairement influencée ; nous ne pouvons nous y fier absolument. Il doit y avoir dans ces rédactions un mélange de vrai et de faux, de récits exacts et de souvenirs transformés et idéalisés. A une critique avertie et prudente de faire le départ, entre ce qui lui semblera acceptable et ce qu'elle devra tenir en suspicion, ou même rejeter absolument.

Nous voici donc en présence de deux critiques : l'une sera confiante, sympathique, ouverte pour un examen attentif, tout à la fois spéculatif et pratique, où toutes les raisons bonnes ou mauvaises seront entendues ; l'autre sera avertie et prudente, ou plutôt défiante, soupçonneuse, en garde contre les intentions et le but de l'auteur qu'elle estime capable de solliciter les textes, d'altérer les faits et d'idéaliser les doctrines. Et les auteurs que l'on traite selon la dernière manière, ce sont nos évangélistes et en particulier saint Jean ; le motif de la défiance qu'on leur témoigne, c'est leur foi.

Etrange attitude en vérité, et qui révèle à elle seule une perturbation profonde dans l'esprit d'un trop grand nombre de catholiques ! Mais à ce compte, l'incrédulité est donc la garantie obligatoire de la véracité et de l'exactitude ; et nos Evangiles, pour mériter notre foi, auraient dû être écrits par les Pharisiens et les Sanhédrites; pour rédiger le quatrième Evangile, il eût fallu être Marcion ou Valentin ! En traçant ces lignes, je prétends ne point

faire de paradoxe, mais demeurer aussi sérieux que le sujet l'exige.

Le sujet en question, en d'autres termes, le contenu évangélique, histoire et dogme, faits et discours du Sauveur, provoque et détermine nécessairement deux attitudes, deux sentiments, si l'on veut : l'amour ou la haine. Il exclut l'indifférence, sitôt qu'on l'examine et qu'on le serre d'un peu près, aujourd'hui comme il y a deux mille ans. Vous soupçonnez les évangélistes de fausseté, d'idéalisation déformatrice des enseignements primitifs du Maître. Vous vous fieriez à eux probablement s'ils détestaient, s'ils étaient ennemis du Christ dont ils racontent la vie. Et vous venez nous parler de critique sympathique, de bienveillance nécessaire pour comprendre un auteur quelconque.

Restreignons nos observations à saint Jean, et examinons les motifs des défiances qu'il soulève. Ces motifs se ramènent à un seul : l'auteur a une thèse, ou, si l'on veut, une idée théologique à laquelle il subordonne tout le reste. Cette idée est exprimée dans son prologue ; les cinq premiers versets sont une sorte de définition du Verbe « qui est en Dieu et qui est Dieu ». Au verset 14, on nous dit que « ce Verbe s'est fait chair, qu'il a habité parmi nous, que nous avons vu sa gloire, la gloire du Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité. »

Tout le quatrième Évangile a été écrit pour démontrer cette thèse, et c'est ce qui le rend suspect à la critique de M. Loisy et de beaucoup d'au-

tres. Ces suspicions et ces répugnances ne viendraient-elles point d'un faux supposé? On semble croire que saint Jean a formulé *a priori* cette définition du Verbe incarné. Mais si, au contraire, cette définition était sortie de tout le reste, si elle était la conclusion logique, nécessaire, des expériences de l'Apôtre, de sa cohabitation réelle, effective, avec ce Verbe devenu chair, dont il aurait vu de très près la gloire et aussi les humiliations ; si cette notion était le résumé exact des discours qu'il a entendus, des preuves très démonstratives dont ils étaient accompagnés; si les cinq premiers versets, et aussi le quatorzième, émanaient de tout le contenu du quatrième Évangile, tandis que l'on se persuade que l'Évangile en est sorti, le problème changerait d'aspect. Or, je prétends qu'il en est ainsi, et la critique des textes le démontre amplement, mais à la condition qu'elle soit faite avec impartialité, sinon avec cette bienveillance que l'on réclamait pour les œuvres rationalistes.

Que la définition du prologue de saint Jean éclaire son livre, je n'en disconviens pas ; que l'idée qu'elle exprime pénètre tout l'ensemble de l'œuvre, en relie toutes les parties, en fasse l'unité et aussi la beauté, je le confesse. Mais n'en est-il point ainsi de toutes les œuvres littéraires vraiment grandes et belles? Chacune ne dépend-elle point d'une idée maîtresse, sans laquelle elle ne se concevrait pas? Qui peut le nier, même des œuvres historiques ?

Je suppose que MM. Thiers et Vandal aient placé

en tête de leur histoire de Napoléon, le grand empereur, le portrait exact et authentique de leur héros, qu'ils aient analysé ses qualités et ses défauts, ses vertus et ses vices, ses propensions natives et ses habitudes acquises. Il est très probable ou plutôt certain que ce portrait expliquera bien des faits, et même jettera du jour sur toute l'histoire du conquérant, à la condition toutefois que lui-même en ait été tiré en quelque sorte, je veux dire, à la condition que l'écrivain, après avoir étudié longtemps et en détail tous les faits, en ait déduit cette peinture morale et psychologique du héros.

En se plaçant à ce point de vue, on pourrait dire que l'histoire serait une thèse, la démonstration par les faits de l'idée maîtresse qui a présidé à l'évolution historique de l'épopée napoléonienne. Seriez-vous autorisé, pour cela, à récuser la réalité des faits, à mesure qu'ils se présenteraient à votre examen, ou même à en affaiblir la valeur et la portée, sous prétexte qu'ils cadrent parfaitement avec le portrait, et qu'ils démontrent l'exactitude de chacun des caractères dessinés à l'avance par l'auteur?

C'est exactement ce que l'on fait pour le quatrième Evangile : Tel récit est en rapport avec le prologue, donc il est suspect; tel fait cadre avec cette notion préliminaire du Verbe fait chair, donc ce fait n'est qu'une allégorie inventée pour le soutien de la thèse. En d'autres termes, l'écrivain inspiré est ou un halluciné ou un menteur, et peut-être l'un et l'autre tour à tour, ou tout à la fois. Et l'on appelle

critique, ces procédés d'examen et d'étude! Je n'y vois pour ma part que préjugés passionnés et aveugles, qui rendent l'exégète incapable de saisir les faits tels qu'ils sont, et de les apprécier à leur juste valeur.

IV

Les faits miraculeux du quatrième Évangile.

La critique des novateurs s'est surtout acharnée contre ces faits qui sont au nombre de sept, dont deux sont racontés par les synoptiques; je veux parler de la multiplication des pains et de la marche du Sauveur sur les eaux du lac de Génézareth, la nuit même qui suivit cette multiplication. M. Loisy n'y veut voir que des allégories, créées tout exprès pour mettre en relief certaines parties de la thèse christologique. Nous l'avons déjà reconnu, quelques-uns de ces miracles, pas tous cependant, symbolisent les vérités que le Christ voulait graver dans les esprits. Mais au lieu d'en conclure, avec M. Loisy, que ces faits ont été inventés ou, du moins, arrangés à plaisir, nous soutenons que ce sont des faits réels, et qu'ils se sont passés exactement comme les raconte l'évangéliste.

J'admire vraiment la logique des novateurs; s'agit-il des miracles des synoptiques, ils récusent leur valeur probante en faveur des enseignements du Maître, sous prétexte que lui-même n'avait établi aucun lien entre ces faits miraculeux et sa doctrine.

Aujourd'hui que, dans le quatrième Evangile, le lien est évident et nettement dessiné par le thaumaturge en personne, c'est le fait miraculeux qui leur devient suspect; il a dû être inventé, dès lors qu'il sert à l'enseignement de la doctrine. Cette critique, en partie double et contradictoire, montre bien leur impartialité et leur esprit de justice.

Qu'on me permette quelques observations sur les récits miraculeux de saint Jean. Ils se distinguent de ceux des synoptique en un point: c'est que, pour l'ordinaire, pas toujours, cependant, ils sont plus circonstanciés et plus précis; en d'autres termes, leur aspect est plus historique, car ils portent en eux-mêmes leurs preuves, tous les éléments de leur démonstration. Prenons comme exemple le miracle des noces de Cana. Toutes les personnes qui entrent dans le récit contribuent à rendre indéniables et le fait lui-même et son caractère miraculeux. C'est d'abord la Vierge-Mère qui sollicite son Fils en faveur des mariés. L'ordre du Christ est donné à des serviteurs qui vont être les premiers témoins et les mieux informés du fait en question. Après avoir versé de l'eau dans les urnes, ils en retireront du vin; l'ordonnateur du festin vient déposer sur la qualité de ce vin auprès de l'époux, et s'enquérir de son origine. Peut-on accumuler dans un récit de dix lignes plus d'éléments d'information exacte et minutieuse, sur le fait en lui-même, et sur les conditions dans lesquelles il se produit (1)?

(1) *Jean*, II, 1-11.

Nous pourrions faire les mêmes remarques sur la guérison de l'aveugle-né et sur la résurrection de Lazare. Le procédé est le même; nous sommes d'abord renseignés sur les causes déterminantes du miracle ; ici, c'est cette question des disciples : est-ce pour ses propres péchés ou ceux de ses parents que celui-ci est né aveugle? Au lieu de répondre directement, le Sauveur applique sur les yeux de l'aveugle un peu de boue faite avec sa salive, et l'envoie se laver à la fontaine de Siloé d'où il revient guéri.

Tout le monde apporte sa contribution à la constatation du miracle : ce sont d'abord les amis du pauvre mendiant et les foules elles-mêmes qui connaissaient son infirmité. Des discussions s'engagent sur son identité, son état antérieur comparé à sa situation présente; c'est lui, criaient les uns; non, disaient les autres, mais quelqu'un qui lui ressemble ; et lui, personnellement interrogé, raconte ce qu'il en est. On le mène aux sanhédrites, qui, fort scandalisés qu'une telle œuvre eût été opérée le jour du sabbat, ouvrent une enquête officielle, écoutent le miraculé, citent à leur barre ses parents qui déposent sur son identité, son état antérieur, son état présent, et refusent de s'expliquer sur le passage de l'un à l'autre. Lui-même s'en charge et s'en acquitte, de manière à provoquer la colère du sanhédrin qui l'excommunie. Jésus le retrouve : « Crois-tu au Fils de Dieu? lui demande-t-il. Qui est-il, Seigneur, afin que je croie en lui. Tu l'as vu, lui dit Jésus; c'est

Moi. Et l'aveugle guéri de se prosterner à ses pieds en disant : Je crois (1). »

Si jamais fait historique a été authentiqué par les témoins médiats ou immédiats qui sont mis en scène dans le récit lui-même, c'est bien celui-ci. Comment contester en effet après cette double enquête de la foule et des sanhédrites, après les dépositions de l'intéressé et de sa famille dont aucune des personnes présentes n'essaie d'infirmer la valeur?

Notons que Jésus ne fait la liaison entre son enseignement doctrinal et ce miracle, que parce qu'il était et se sentait contredit, sinon par la foule, du moins par les pharisiens. Et il en sera presque toujours ainsi, pour tous les autres faits miraculeux. Aussi longtemps que les populations galiléennes acceptèrent son enseignement, le Christ ne fait point ou fait peu ressortir la valeur démonstrative de ses œuvres; c'est quand ces foules commencent à contester, comme dans la synagogue de Capharnaüm, le lendemain de la multiplication des pains, qu'il a recours à ce procédé de discussion. En Judée et surtout à Jérusalem, il est contraint de l'employer presque toujours. Les critiques en prennent prétexte pour nier les faits, afin de mieux ruiner les enseignements eux-mêmes.

Voici comment M. Loisy applique son système de l'allégorisme aux faits miraculeux du quatrième Evangile : Je prends comme exemple le premier et

(1) *Jean*, XI, 1-38.

le dernier de ces faits, le miracle de Cana et la résurrection de Lazare. L'exégète novateur part de ce principe, que Jean a emprunté aux synoptiques les éléments primordiaux du miracle, sa matière première, si je puis dire; il l'a cherchée d'un bout à l'autre des trois premiers Evangiles, puis il a combiné et modifié ces éléments comme il lui a plu, les faisant entrer dans une scène fictive et de pure invention, toujours dans le but d'illustrer une doctrine qu'il ne tarde pas à exposer. Ou plutôt jamais l'écrivain sacré n'a songé à toutes ces modifications et combinaisons, à tous ces arrangements arbitraires qui auraient par trop répugné à sa sincérité et à sa droiture; mais, c'est M. Loisy en personne qui, se mettant à sa place, imagine et arrange ainsi les choses. Cela n'est pas bien difficile, il suffit d'avoir une concordance et de savoir s'en servir; or, M. Loisy est passé maître en la matière. Ainsi, à Cana, la matière du miracle est l'eau et le vin. Vite cherchons dans les synoptiques les passages où il est question d'eau et surtout de vin; avec cela il faut reconstituer la scène dont Cana fut le théâtre. Ecoutez l'exégète novateur :

« L'eau, dit Holtzman (mais M. Loisy fait sienne son « opinion), est le symbole du symbole, de ce qui est « pur signe sans être esprit et vérité. La période qui « précède la descente du Saint-Esprit et où il n'y a « pas sur la terre de vie spirituelle, est figurée par « le baptême de Jean qui n'est qu'un baptême « d'eau. Jésus devait faire du symbole une réa-

« lité (1). » Ainsi l'eau des noces de Cana, si je comprends bien, rappelle le baptême de Jean et l'époque où il n'y avait point sur la terre de vie spirituelle. C'est tiré de bien loin, cet allégorisme ; car il n'est pas du tout question *de baptême*, dans le récit des noces de Cana. De plus il est absolument faux de dire que, dans toute la période antérieure à Jésus-Christ, il n'y eût point de vie spirituelle sur la terre. Et enfin, on ne se réfère à aucun texte précis des synoptiques pour appuyer cet allégorisme.

Mais continuons : bientôt nous aurons des références, et du baptême on passera à l'Eucharistie dont le miracle de Cana sera l'allégorie. « Les vases « qui servaient aux cérémonies du judaïsme, con- « tinue M. Loisy, contiennent l'eau que Jésus change « en vin : au lieu de l'eau qui ne purifie que le « corps, le vin qui fortifie le cœur ; l'Evangile est le « vin nouveau qui fait éclater les vieilles outres (2). » Mais saint Jean ne dit pas du tout que le vin des noces de Cana ait fait éclater les urnes de pierre. Où donc est l'allégorie ou le parallélisme ? « La « coupe pleine de vin, reprend notre exégète, est le « symbole de la nouvelle alliance (3). » Mais, dans le récit de Cana, il n'est pas question de coupe. « Le « vin, nous dit-on, est le symbole de la joie des « élus dans le royaume des cieux (4). » Mais on ne

(1) *Le Quatr. Évang.*, p. 282.
(2) *Marc*, II, 22.
(3) *Ibid*, XIV, 21.
(4) *Ibid*, XIV, 25.

parle nullement, dans le récit de Cana, de la joie que les convives eurent à boire le vin miraculeux.

« A la Pentecôte, continue notre chercheur de « symbolismes, les apôtres semblent ivres de vin; « ils sont remplis du Saint-Esprit (1). C'est à un « festin de noces que Jésus change l'eau en vin, « parce que le royaume des cieux est semblable à « un festin de noces royales (2). Jésus n'est-il pas « l'époux et ses disciples les compagnons de l'époux; « la communauté chrétienne n'est-elle pas son « épouse et le lien qui les unit n'est-il pas appelé « un mariage (3)? Le judaïsme légal est devenu im- « puissant, (il n'a pas de vin). Le Seigneur en est « averti par sa mère, la femme qui dans l'*Apo-* « *calypse* (4) figure la société religieuse de l'Ancien « Testament et qui, en langage chrétien, s'appelle « la synagogue (5)... »

Ainsi à Cana, d'après saint Jean interprété par M. Loisy, voilà Jésus s'appropriant le rôle d'époux qui semblait devoir appartenir à l'hôte chez lequel il était. La sainte Vierge représente la synagogue; nul n'y avait encore songé, et saint Jean moins que personne. C'est lui pourtant qui, s'il faut en croire M. Loisy, aurait cherché dans les synoptiques ces éléments composites, incohérents et mal

(1) *Actes*, II, 13.
(2) *Matth.*, VIII, 11; XXII, 2; XXV, 1, 5 et 6.
(3) *Marc*, II, 19 et 20.
(4) *Apoc.*, XII, 1, 2, 5.
(5) *Le Quatr. Evang.*, p. 282.

venus ; lui qui en aurait faussé la signification obvie et naturelle, pour les faire entrer dans ce petit récit de dix lignes, si simple, si alerte, si vrai et si spontané, des noces de Cana.

A qui jamais pourra-t-on le faire accroire? Mais une telle composition, un tel assemblage, au lieu de convenir au génie vif et clair, en même temps que profond, qui se peint dans toutes les pages du quatrième Évangile, ne saurait être attribué qu'à des scoliastes dégénérés, ou à des érudits allégorisants, en quête de textes déformés dans le but d'y loger leurs fantaisies personnelles.

La façon dont M. Loisy conçoit la composition du récit de la résurrection de Lazare à Béthanie, est plus inacceptable encore. On sait la place que tient ce miracle dans l'histoire évangélique; sans lui le drame de la Passion s'explique beaucoup moins aisément. C'est ce miracle qui, en soulevant les colères des pharisiens et des sanhédrites, précipite le dénouement ; lui encore qui rend possible l'entrée triomphale à Jérusalem par l'enthousiasme qu'il provoque chez le peuple, ce qui augmente d'autant la haine des pharisiens. D'après M. Loisy, ce miracle est un conte allégorique, composé par saint Jean avec les éléments synoptiques que voici :

« L'auteur avait en pensée la résurrection de la « fille de Jaïre et celle du jeune homme de Naïm ; il « les a comme concentrées dans la résurrection de « Lazare, et il ne paraît avoir grandi le miracle que « pour avoir voulu l'élever à son maximum de signi-

« fication. » Remarquons tout d'abord que les trois récits diffèrent par toutes leurs circonstances; ils n'ont de commun que le fond, je veux dire, la résurrection des trois personnages en question. « Lazare, continue notre exégète, tient d'un côté à « Simon le lépreux, cet ami de Jésus chez qui a lieu, « dans les synoptiques, le repas de l'onction (1), « et de l'autre au pauvre Lazare de la parabole, celui « dont Abraham a dit qu'il ressusciterait en vain « pour les frères du mauvais riche : le Lazare de « l'Evangile ressuscite inutilement pour les Juifs. »

Comment le Lazare de Béthanie tient-il à Simon le lépreux jusqu'à s'identifier avec lui, ainsi qu'on le dit un peu plus loin? En quoi les ulcères de celui-ci représentent-ils l'état cadavérique de celui-là? Si Lazare de Béthanie est Simon le lépreux, comment est-il en même temps le Lazare de la parabole? Ce ne sera plus à cause des ulcères, bien que le pauvre mendiant en eût, lui aussi; mais sans doute à cause de la mort. Toutefois le point principal, c'est la résurrection, et elle fait défaut. Il y a plus, Dieu refuse de ressusciter le pauvre Lazare de la parabole de saint Luc, tandis que Jésus ressuscite le Lazare de Béthanie. M. Loisy nous dit, il est vrai, que ce dernier ressuscite inutilement pour les Juifs; n'importe, il suffit qu'il ressuscite pour que le rapprochement entre les deux ne puisse se maintenir.

(1) *Marc*, XIV, 3.

M. Loisy n'en garde pas moins son aplomb et il continue : « L'effort de mise en œuvre paraît plus « grand que dans l'histoire de l'aveugle-né ou dans « celle du paralytique; mais c'est qu'il s'agit de « donner relief au principe fondamental du Christianisme, source de vie éternelle, et non plus à un « aspect ou à une application particulière de ce « principe. On a pu voir dans le commentaire com« bien certains traits étaient dépourvus de vrai« semblance historique, et ne tendaient qu'à exprimer « en termes concrets et symboliques la doctrine « christologique du quatrième Evangile. Il n'est pas « du tout naturel que le Christ attende, pour se« courir Lazare et consoler ses sœurs, que le malade « soit mort, et cette façon de chercher l'occasion « d'un grand miracle, qui peut bien se concevoir au « point de vue d'une théologie abstraite, n'éveille« rait en histoire qu'un soupçon de fraude, si la « fiction littéraire n'était pas évidente, si le carac« tère du Christ synoptique ne contredisait pas la « fiction et n'écartait pas le soupçon qu'elle provo« que. Il n'est pas naturel que le Christ pleure une « mort qu'il a fait exprès de laisser venir, si ses lar« mes n'ont pas un autre objet que la mort de Lazare, « ni que, pleurant lui-même, il se fâche contre « ceux qui pleurent comme lui. Enfin il n'est pas « naturel qu'il prie, pour la forme, devant l'assis« tance. Derrière tous ces détails se cache une « pensée théologique, et c'est même ce qui empêche « encore beaucoup de théologiens d'en percevoir le

« manque de vérité historique. Ils n'en obligent pas « moins le critique à conclure à la non-réalité d'un « fait qui n'est pas un fait, mais la perception sym- « bolique d'une vérité religieuse (1). »

La meilleure des réfutations de cette exégèse qui violente les textes et en altère le sens, pour les faire entrer dans le cadre de ses propres conceptions, sera toujours la simple lecture de l'Evangile et surtout sa méditation un peu attentive. Pour en faire l'expérience, on n'a qu'à prendre le chapitre onzième de saint Jean et à l'étudier pendant un quart d'heure. Jamais un esprit droit et sincère ne consentira à y voir « cet effort de la mise en œuvre », ni toutes ces combinaisons artificielles de je ne sais combien de passages synoptiques qui n'ont rien à faire ici, ni ces identifications de personnages multiples, qui viendraient se concentrer et se confondre dans le Lazare de Béthanie. Non, tout y est plus simple, parce que tout y est vrai et naturel ; le fait miraculeux se déroule avec ses phases qui s'appellent et s'enchaînent. Nous sommes bien en face d'une page d'histoire vraiment évangélique ; mais pour la comprendre il faut ce sens surnaturel que peut-être M. Loisy ne possède plus dans une mesure suffisante ; de là vient sans doute que « certains traits lui paraissent dépourvus de vraisemblance. »

Considérons en effet les motifs de son appréciation : S'il « n'est pas naturel que le Christ attende,

(1) *Le Quatr. Evang.*, p. 658.

pour secourir Lazare et consoler ses sœurs, que le malade soit mort », il est très surnaturel et très divin que le Christ regarde plus haut que Lazare et ses sœurs, le trépas de l'un et le chagrin des deux autres, jusqu'à son Père qu'il veut glorifier, *pro gloria Dei*, jusqu'à l'œuvre rédemptrice qu'il veut promouvoir, *glorificetur ut Filius Dei per eam*. C'est le Christ lui-même, celui des synoptiques et de saint Jean, qui nous donne ces motifs, sensiblement différents de ceux qu'apprécie M. Loisy.

Pourquoi donc ne serait-il pas très naturel que le Christ pleure une mort qu'il a laissé venir, pour les motifs supérieurs que lui-même nous a exposés? Ces larmes prouvent la bonté et la tendresse de son cœur; j'admets très bien cependant qu'elles aient eu d'autres objets, plus élevés, que la mort de son ami ; cette mort physique, corporelle, lui rappelait sans doute la mort spirituelle des hommes qu'il voulait ressusciter, surtout moralement et spirituellement.

M. Loisy fausse le sens des textes et calomnie le Sauveur, en prétendant qu'il se fâche contre ceux qui pleurent comme lui; personne n'a traduit de cette façon le verset 33 : *infremuit spiritu* ni le *rursum fremens in semetipso*.

Ce n'est pas non plus pour la forme que le Christ prie devant la foule; mais très sérieusement et pour la convaincre de la bonté du Père céleste, de son action personnelle et toute-puissante sur ce Père à raison de sa filiation divine et naturelle, toutes

choses qui ne sentent guère le charlatanisme.

Pourquoi donc faut-il que M. Loisy, à la lecture de ces pages adorables, soit affecté comme le furent les pires des pharisiens, témoins du miracle, et qu'il vienne nous redire dans un style moins franc leurs objections : *Non poterat hic, qui aperuit oculos cæci nati, facere ut hic non moreretur* (1)? Si du moins il laissait, à ces objections des pharisiens, ce qu'elles impliquaient de foi à la puissance du Christ! Mais lui, il ne reconnaît pas plus le miracle de la guérison de l'aveugle de naissance, que celui de la résurrection de Lazare.

Oui, je l'avoue, derrière tous ces détails se cache une pensée plus que théologique, je veux dire, une pensée divine; les théologiens en ont gardé le respect que M. Loisy a perdu, déjà depuis longtemps.

(1) *Jean*, XI, 37.

CHAPITRE CINQUIÈME

LES DISCOURS DU QUATRIÈME ÉVANGILE

Lorsqu'on dégage la pensée de M. Loisy et de ses trop nombreux disciples, de la phraséologie équivoque dont ils aiment à l'envelopper, on s'aperçoit qu'elle pourrait se résumer ainsi : Les discours du quatrième Evangile, non seulement n'ont jamais été prononcés dans leur teneur actuelle par le Christ, mais ils ne représentent que d'une façon fort lointaine son propre enseignement. C'est bien plutôt l'interprétation ou la systématisation philosophico-théologique des idées qui s'agitaient, dans la conscience de l'Eglise, à la fin du premier siècle ou au commencement du second. Le mérite de Pseudo-Jean est de leur avoir trouvé des formules si élevées et si précises, qu'elles se sont imposées à toutes les communautés gréco-romaines, et ont puissamment contribué à la conversion du monde. Elles ont résisté et survécu au Gnosticisme, et en

arrachant le Christianisme au péril que ce système lui faisait courir, elles lui ont rendu un service auquel on ne saurait guère comparer que l'action conquérante de saint Paul.

Telle est dans ses lignes générales la thèse de ces novateurs semi-protestants et rationalistes. Voici la nôtre qui est tout simplement, si nous ne nous trompons, la thèse catholique.

Le caractère propre du quatrième Evangile est didactique et théologique, en même temps qu'historique ; cet Evangile est lui aussi une thèse, nettement accusée, dans le but d'établir la Divinité de Jésus-Christ, de sa mission et de son œuvre en ce monde.

Mais de quels éléments cette thèse est-elle composée ? Où saint Jean les a-t-il recueillis et comment les a-t-il agencés ? C'est ici que nous nous séparons radicalement de la nouvelle exégèse. L'auteur a choisi dans la vie du Christ, parmi les discours tombés de ses lèvres, comme entre les faits posés par lui, ceux qui semblaient les plus propres à démontrer la vérité qu'il s'agissait de mettre en lumière. A l'exception du Prologue et de quelques considérations personnelles dont saint Jean s'est servi pour encadrer et les fait et les discours, le fond de son Evangile est du Christ en personne.

Nous n'avons à nous occuper dans ce chapitre que des discours ; nous nous proposons de rechercher leurs connexions doctrinales et parfois rédactionnelles avec les synoptiques ; notre espoir est de

montrer qu'ils trouvent leur base naturelle en saint Matthieu, saint Marc et saint Luc. Ils les dépassent sans doute, mais pour les compléter, sans jamais les contredire. Lorsqu'on examine les circonstances dans lesquelles ils furent prononcés, on découvre aisément que ce qu'ils ajoutent aux synoptiques, ne pouvait trouver place en ces derniers. Ainsi la doctrine, dite joannique, se rattache par des liens essentiels et nécessaires aux enseignements synoptiques ; elle procède de la même source, a le même et unique auteur, Jésus-Christ.

I

Discours polémiques.

Nous appelons ainsi les discours où le Sauveur entre en contestation directe avec les Juifs, et si nous les plaçons les premiers, c'est qu'ils nous introduisent de plain-pied au cœur des difficultés principales, ainsi qu'on le verra bientôt.

Le premier, sur lequel seul nous insisterons, a été prononcé à la seconde Pâque que le Christ célébra à Jérusalem ; son ministère apostolique était par conséquent commencé depuis quinze mois à peu près ; il avait prêché en Galilée, à Jérusalem même et dans les campagnes avoisinantes. Revenu pour la seconde fois dans la capitale du judaïsme, après avoir opéré un jour de sabbat la guérison d'un paralytique près de la piscine de Bethsaïda, il adresse

aux foules un long et important discours que saint Jean a consigné dans son chapitre cinquième (1).

Nous le rangeons parmi les discours polémiques, bien qu'il ne soit pas haché par les interruptions des adversaires, comme le furent ceux qui suivirent, et que cette foule, en partie hostile, semble l'avoir écouté dans un silence relatif. Mais les circonstances au milieu desquelles il fut prononcé étaient déjà singulièrement dramatiques, et le Sauveur y courut certainement un grand péril. Les pharisiens avaient été très irrités qu'il eût opéré la guérison de ce malheureux, paralysé depuis trente-huit ans, un jour de sabbat, et pour ce motif ils cherchaient à le faire mourir. Cependant ils avaient contre lui un autre grief, c'est que Jésus « appelait Dieu son propre Père, se faisant lui-même égal à Jahvé. » Ce qui avait donné lieu à cette dernière accusation, c'était un mot très significatif, il est vrai, que Jésus avait prononcé pour se justifier d'avoir guéri le paralytique : « Mon Père agit jusqu'à ce moment, moi aussi j'agis de même. » Il en appelait donc à l'action de Dieu, son Père, avec laquelle il identifiait la sienne. Mais l'identité d'action n'implique-t-elle pas l'identité de nature ? Les foules juives l'entrevoyaient confusément ; les sanhédrites et les docteurs de la loi l'apercevaient dans une lumière plus vive, et c'est pour cela qu'ils repro-

(1) *Jean*, v, 19-47.

chaient au thaumaturge de se faire l'égal de Dieu.

On dira peut-être que nous sommes lancés du premier coup en pleine métaphysique religieuse! En tout cas, c'est le simple bon sens qui nous y a introduits.

On le devine aussi, c'est là toute la thèse du quatrième Evangile qui, assure-t-on, diffère si profondément des synoptiques, et les dépasse du tout au tout, précisément en cette question de la « Filiation naturelle » que ne soupçonnaient ni Matthieu, ni Marc, ni Luc.

Voyons si au contraire le discours du chapitre cinquième ne se grefferait pas tout naturellement sur les synoptiques.

Qu'on me permette d'emprunter ici un résumé de la doctrine des trois premiers Evangiles à l'excellent ouvrage de M. Lepin : *Jésus Messie et Fils de Dieu, d'après les Evangiles synoptiques.* Voici en quels termes s'exprime le docte Sulpicien : « Que si nous « analysons maintenant les nombreux passages « évangéliques où Jésus parle de ses rapports de « Fils avec son Père céleste, nous y trouverons la « preuve, pour ainsi dire péremptoire, que le titre « de Fils de Dieu, dans la pensée du Sauveur, ne le « désigne pas uniquement, ni même directement, « comme Messie, élu et représentant de Dieu, mais « bien plutôt comme Fils ayant des relations proprement filiales et d'une incomparable intimité « avec Dieu.

« Constamment Jésus appelle Dieu « mon

« Père » (1), « mon Père céleste » (2), « mon Père « qui est dans les cieux (3) », ou simplement le « Père (4) ; et lui s'appelle « le Fils (5) », « le Fils de « Dieu » (6). En qualité de Fils, il doit s'occuper « des affaires de son Père. Il se tient vis-à-vis de lui « dans une amoureuse dépendance et trouve sa joie « dans son bon plaisir...

« Et d'autre part, il est lui-même, en qualité de « Fils, l'objet de la plus particulière affection de la « part de son Père. Il est son Fils chéri et bien-aimé « en qui reposent toutes ses complaisances. Il n'a « qu'un mot à dire pour en obtenir plus de douze « légions d'anges. Tout lui a été livré par son « Père... »

Les disciples recevront de lui le royaume, mais lui-même l'a reçu directement du Père, avec pouvoir d'en disposer souverainement (7). C'est au jour de sa résurrection qu'il entre en possession complète et définitive de ses pouvoirs. Alors il peut déclarer que toute puissance lui a été officiellement donnée au ciel et sur la terre ; aussi, au dernier

(1) *Luc*, II, 49 ; *Matth.*, XX, 23 ; XVI, 27 = *Marc*, VIII, 38 ; *Luc*, XXII, 29 ; *Matth.*, XXV, 34 ; XXVI, 29, 53 ; XXVI, 42 ; XI, 27.

(2) *Matth.*, XV, 13 ; XVIII, 35.

(3) *Matth.*, VII, 21 ; X, 32, 33 ; XII, 50 ; XIV ; 13 ; XVIII, 10, 19.

(4) *Luc*, IX, 26 ; *Matth.*, XXVI, 37 ; *Marc*, XIV, 36 = *Luc*, XXII, 42 ; XXIII, 46 ; *Matth.*, XI, 24, 25, 27 = *Luc*, X, 21, 22 ; *Marc*, 32 = *Matth.*, XXIV, 36 ; XVIII, 18 ; *Actes*, I, 4, 7.

(5) *Matth.*, XI, 25 = *Luc*, X, 21 ; *Marc*, XIII, 32 = *Matth.*, XXIV, 36 ; XXVIII, 19.

(6) *Marc*, XIV, 61 = *Matth.*, XXVI, 63 = *Luc*, XXII, 70 ; *Matth.*, XVI, 16 et 33 ; cf. *Marc*, XII, 6 = *Matth.*, XXI, 37 = *Luc*, XX, 13.

(7) *Luc*, XXII, 29.

jour, le verra-t-on assis, resplendissant de la gloire divine, à la droite du Père (1).

« Le titre de Fils de Dieu, revendiqué par le Sau-
« veur, se justifie donc directement, et indépen-
« damment, pour ainsi dire, de sa qualité de Messie,
« par les relations filiales qui l'unissent avec
« Dieu... Or l'idée de ces relations filiales n'entrait
« point nécessairement dans le concept du Messie
« traditionnel : elle dépasse le thème messianique.
« Les relations de Jésus avec son Père céleste ont
« leur sens à part, leur signification propre, indé-
« pendamment de la relation qui unit le Messie
« comme Messie à Dieu dont il est l'élu privi-
« légié (2). »

Reprenons maintenant le quatrième Evangile et plaçons la première partie du discours du Sauveur en face de cette condensation des témoignages synoptiques, faite par M. Lepin. « Jésus leur répondit :
« En vérité, en vérité, je vous le dis, le Fils ne peut
« rien faire de lui-même, il ne fait que ce qu'il voit
« faire au Père ; et tout ce que le Père fait, le Fils le
« fait pareillement. Car le Père aime le Fils et lui
« montre ce qu'il fait ; et il lui montrera des œuvres
« plus grandes que celles-ci, afin que vous soyez
« dans l'étonnement. Car le Père ressuscite les
« morts et donne la vie, ainsi le Fils donne la vie à qui

(1) *Marc*, VIII, 38 ; *Matth.*, XVI, 27 ; *Luc*, IX ; 26, *Marc*, XIV, 62, etc., etc.

(2) Lepin, *Jésus, Fils de Dieu, dans sa vie publique*, pp. 153 et ss.

« il veut. Le Père ne juge personne, mais il a remis « tout jugement au Fils, afin que tous honorent le « Fils comme ils honorent le Père. Celui qui n'ho- « nore pas le Fils, n'honore pas le Père qui l'a « envoyé. En vérité, en vérité, je vous le dis, celui « qui écoute ma parole, et qui croit à celui qui m'a « envoyé, a la vie éternelle et ne vient pas en juge- « ment, mais il est passé de la mort à la vie. En vérité, « en vérité, je vous le dis, l'heure vient et elle est « déjà venue, où les morts entendront la voix du « Fils de Dieu; et ceux qui l'auront entendue « vivront. Car comme le Père a la vie en lui-même, « ainsi il a donné au Fils d'avoir la vie en lui-même. « Et il lui a donné le pouvoir de juger, parce qu'il « est le Fils de l'homme. Ne vous étonnez pas de « cela; car l'heure vient où tous ceux qui sont dans « les sépulcres entendront sa voix et en sorti- « ront (1)... »

En vérité, on s'aperçoit à peine du passage des synoptiques, résumés par M. Lepin, à ce fragment, pourtant l'un des plus élevés du quatrième Evangile. La doctrine fondamentale est identique ; certaines preuves sont plus distinctement énoncées et plus développées en saint Jean, c'est à peu près toute la différence. D'après le quatrième Evangile, Jésus donne la vie à qui croit en lui ; d'après les synoptiques ; c'est le royaume reçu du Père, dont il dispose souverainement (2). Mais chez les synop-

(1) *Joan.*, v, 19-29.
(2) *Luc*, XXII. 29; *Matth.*, XI, 27.

tiques comme en saint Jean, le royaume dont il est ici question, c'est la vie éternelle, ou, si vous voulez, le royaume de la vie (1). L'idée est par conséquent la même.

Lorsque Jésus à l'âge de douze ans (2), répond à la sainte Vierge : *Nesciebatis quia in his quæ Patris mei sunt oportet me esse*, n'est-ce pas déjà, sous une forme un peu différente ce qu'il disait aux Juifs d'après saint Jean : *Pater meus usque modo operatur et ego operor* (3).

On parle beaucoup de l'aspect métaphysique de ce discours; ce qui me frappe tout d'abord, c'est son aspect historique. J'y remarque une série de faits étroitement entrelacés avec une série correspondante, je le reconnais, de vérités dogmatiques ou, si vous voulez, métaphysiques. Mais, ce sont les faits qui portent et contiennent la doctrine et, par conséquent, notre attention doit s'arrêter sur eux en premier lieu. Ces faits, affirmés par le Christ dans ce discours, sont tout d'abord son action continue, comme celle de son Père, action qui vient de se manifester dans la guérison du paralytique.

Cette action du Fils de Dieu revêt, si je puis dire, différentes formes, selon les divers effets qu'elle produit. Elle donne la vie physique, corporelle, rentrée dans les membres de ce paralytique qu'auparavant elle n'animait plus. Au jour de la parousie,

(1) *Matth.*, XVII, 3 et 8 ; *Marc*, IX, 45 te 47.
(2) *Luc*, II, 49.
(3) *Jean*, V, 17.

ou de son dernier avènement, le Christ la redonnera à tous ; en d'autres termes, il ressuscitera tous les morts.

Mais ce n'est là, pour employer le mot cher à M. Loisy, que le symbole d'une autre reviviscence, d'un caractère supérieur, puisqu'elle est toute morale et spirituelle. Le Fils de Dieu, par son action toute puissante, communique directement aux âmes cette vie divine dont il est question dans les synoptiques eux-mêmes. Ce sont là des faits concrets et vivants qui ont leurs manifestations, différentes comme leur nature sans doute, puisque les uns sont d'ordre sensible et en quelque sorte matériel, la guérison des malades par exemple et la résurrection des morts, et que les autres sont d'ordre psychologique. Mais cela ne veut pas dire que ces derniers soient insaisissables et ne puissent appartenir à l'histoire proprement dite.

Si le Christ a réellement guéri le paralytique de la piscine de Bethsaïda, et qu'il ait donné cette guérison comme la preuve démonstrative d'une action plus profonde et, si je puis dire, plus intense, s'exerçant au fond des âmes pour les animer d'une vie toute spirituelle et divine ; nous avons là tout autre chose que ce symbolisme vide et creux, inventé par « Pseudo-Jean » ou plutôt par M. Loisy, pour incarner en quelque sorte des idéalisations doctrinales, nées d'un mouvement théologique qui aurait rempli tout le premier siècle. Nous sommes en présence d'une régénération vraiment divine de l'âme

humaine, opérée par le Christ en personne, nous apparaissant déjà en possession et dans l'exercice de sa Toute-Puissance. Les faits démontrent qu'il en est ainsi ; on ne pourrait le nier qu'en vertu d'un *a priori* philosophique, et en contestant jusqu'à la possibilité de l'Incarnation.

Le jugement appartient au *Fils*, comme la régénération spirituelle des âmes, car celle-ci implique celui-là. En effet les âmes qui se seront librement ouvertes à l'action régénératrice du Fils et auront été sanctifiées par lui, sont dès lors sauvées ; elles sont dans l'état du salut et n'ont qu'à y demeurer pour aboutir à l'éternel bonheur. En ce cas, qu'est-il besoin pour elles de jugement, ou plutôt elles sont déjà jugées, puisqu'elles sont passées de la mort à la vie (1). Cela n'exclut point cependant la sanction dernière et solennelle, le jugement eschatologique qui appartiendra au Fils, à raison même de ce que nous venons de dire. Ce jugement ne sera en effet que la ratification de ce discernement antérieur qui résulte de la grâce reçue ou refusée, de la vie ou de la mort spirituelle, déjà existantes ici-bas. C'est ainsi que le quatrième Evangile se concilie avec les synoptiques en les complétant.

Mais tout cela est en flagrante contradiction avec le système de M. Loisy, avec sa conception du Messie juif, du royaume eschatologique et de la parousie imminente qui en devait être l'inauguration. L'Évan-

(1) *Jean*, v, 24, 25.

gile de saint Jean faisait trop absolument échec à cette conception rationaliste et anti-catholique; voilà pourquoi cet exégète s'est acharné à le travestir et à le dénaturer, à travers les neuf cent soixante pages de son dernier volume.

Nous ne saurions reproduire ici, ni même analyser, tous les autres discours polémiques du Sauveur, prononcés aux fêtes des tabernacles et de la Dédicace de l'année suivante, et consignés aux chapitres 7, 8 et 9 de saint Jean. L'opposition avait grandi à Jérusalem, et aussi en Galilée, depuis la crise marquée par le miracle de la multiplication des pains et le discours qui suivit, dans la synagogue de Capharnaüm.

Le premier discours tenu à la fête des Tabernacles, celui du chapitre septième, est haché par d'incessantes interruptions, ou plutôt par l'explosion de colères ardentes, toutes prêtes à en venir aux derniers excès. De la part du Sauveur, c'est une discussion vive et serrée à laquelle les pharisiens et les sanhédrites répondent par des outrages: *Tu es possédé du démon*... Et cependant, en dépit de ces injures, éclatent des sentiments d'admiration et d'étonnement au milieu des foules, encore hésitantes et incertaines sur ce qu'elles devaient penser du thaumaturge et du docteur. Les huissiers du temple, chargés par le sanhédrin d'arrêter le Sauveur, n'osent porter la main sur lui dans la crainte d'encourir l'indignation du peuple; ils sont, eux aussi, subjugués par l'autorité de sa parole et ils s'en vont

redire à leurs maîtres : Non, jamais homme n'a parlé comme celui-là !

Le lendemain les mêmes scènes se reproduisent, un peu moins violentes peut-être, et le Christ semble avoir pu expliquer d'une façon plus suivie sa mission divine. Deux mois plus tard, la polémique recommence et ses ennemis se montrent encore plus acharnés à sa perte.

Quand on a médité ces trois chapitres de saint Jean, la passion du Sauveur n'étonne plus ; on a la clef du triple récit synoptique sur le drame qui, sans toutes ces scènes préliminaires, demeurerait vraiment inexplicable. On a cent fois dit que le contenu des discours du quatrième Evangile avait été déterminé par les circonstances où ils furent prononcés.

Pour sentir combien cela est vrai, il faut les étudier de très près et dans leurs détails. Le Sauveur, contredit dans ses affirmations les plus graves, devait nécessairement leur chercher des développements et des preuves, auxquels il eût été hors de propos de recourir devant les foules sympathiques de Galilée. Sa pensée va plus loin que l'expression dont elle s'était revêtue tout d'abord ; elle se creuse en quelque sorte d'elle-même, et de ces profondeurs jaillissent les plus éblouissantes clartés.

Qu'on relise la partie doctrinale du discours que j'ai analysée plus haut, on remarquera que toutes les idées qui la composent s'appellent et s'enchaînent, tout en demeurant très distinctes. La première

est l'identité de l'action du Fils avec celle du Père, identité manifestée dans la guérison du paralytique. De cette idée à celle de la régénération de l'âme par la communication de la vie divine, le passage semble facile ; ne nous y trompons pas cependant ; il y a là une nouvelle révélation que Jésus seul pouvait nous faire. J'en dirais autant de la double conséquence de cette communication : le discernement actuel des élus et des réprouvés et le jugement final qui sanctionnera et éternisera leur séparation. On dirait différents stades que parcourt, dans une sorte d'élan, la pensée du Christ révélateur, nous initiant ainsi à ses relations substantielles avec le Père céleste. Qui donc l'aurait pu si ce n'est lui, selon cette parole déjà consignée en saint Matthieu : *Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit, nisi Filius, et cui voluerit Filius, revelare* (1).

Le caractère des discours du quatrième Evangile étant tel, pouvaient-ils être recueillis par les synoptiques ? La question vaut la peine d'être examinée. Redisons-le, nos trois premiers Evangiles reproduisent la catéchèse apostolique tout à fait primitive. Cette catéchèse était bien l'expression vraie et exacte, quoique incomplète, de l'enseignement personnel du Sauveur ; mais ne fut-elle pas amenée cependant, par la nature du but qu'elle poursuivait, à faire un triage dans cet enseignement du divin Maître ? Quand on veut faire comprendre une

(1) *Matth.* XI, 27.

doctrine complexe et profonde, d'une foule peu disposée à la saisir, on ne commence pas par exposer ce que cette doctrine a de plus mystérieux et de plus difficile; on recherche, au contraire, ses aspects les plus accessibles. Si elle contient certains faits qui frappent davantage l'imagination et se gravent plus à fond dans la mémoire, on insiste sur ce qu'ils ont de sensible et de matériel. Plus tard, on en tirera les déductions doctrinales qui y sont contenues.

Telle a été la conduite des apôtres, et ils n'y mirent sans doute aucun calcul, mais du simple bon sens. Ils ont narré des faits, ils ont reproduit des maximes morales d'une sublimité incomparable, mais en même temps très simples, et répondant si bien aux plus hautes et plus pures aspirations de la conscience, qu'il suffisait de les avoir entendues une seule fois pour ne les plus oublier. Les synoptiques, à leur tour, reproduisirent cette catéchèse apostolique, telle qu'elle retentit à Jérusalem et dans les pays circonvoisins, de l'Ascension du Sauveur jusqu'à l'an 44, date de la dispersion définitive des Douze. De là le caractère de leurs récits, où ne devaient ni même ne pouvaient guère entrer les discours polémiques du Christ. Lorsque la catéchèse apostolique revêtait ces premières formes qu'elle a gardées dans les synoptiques, les interrupteurs du Christ étaient encore vivants ; ceux-là même qui lui avaient adressé ces apostrophes outrageantes, mentionnées spécialement au chapitre septième de saint Jean, se rencontraient probablement assez nombreux parmi les

auditeurs des apôtres. Leur rappeler trop directement ces outrages eût été une sorte de provocation, et, au lieu de se convertir, ils les auraient peut-être renouvelés en les aggravant.

C'est pour le même motif que le miracle de la résurrection de Lazare ne se lit point dans les synoptiques; elle n'avait pu être narrée par la catéchèse primitive, sous peine de compromettre la vie ou la tranquillité du miraculé et de ses sœurs. Saint Jean ne nous dit-il pas que, avant d'avoir immolé le divin thaumaturge, « les chefs des prêtres avaient délibéré de faire mourir Lazare, parce que beaucoup de Juifs se retiraient d'eux à cause de lui et croyaient en Jésus (1). » La délibération eût été promptement reprise, si les premiers évangélisateurs, dont les synoptiques ne sont que les échos, avaient trop ouvertement parlé du miracle de Béthanie, cause immédiate du crucifiement du Sauveur. Cette observation n'est pas du moins pour déplaire aux critiques qui, ne croyant point au départ de la famille de Béthanie pour les côtes de notre Provence, estiment sans doute qu'elle était restée à Jérusalem ou dans les environs de cette ville.

II

Discours d'initiation doctrinale.

Nous appelons ainsi les discours de Jean le précurseur, et ceux de Jésus à Nicodème et à la Sama-

(1) *Jean*, XII, 11.

ritaine. Les témoignages du Baptiste vont faire l'objet d'une étude assez longue; cela nous dispensera d'insister sur l'entretien avec Nicodème, et avec la Samaritaine. On sait que le Sauveur exposa à Nicodème la régénération de l'âme ou la renaissance spirituelle par le baptême; à la Samaritaine, la vocation de sa propre race odieuse aux Juifs, et même la vocation de tous les Gentils; en d'autres termes, l'universalisme de la Rédemption et l'extension du Royaume à tout l'univers et à tous les siècles.

L'exégèse rationaliste voit dans ces discours autant d'impossibilités, ne serait-ce qu'à raison de l'époque où l'évangéliste les a situés. C'est au début de la carrière apostolique du Sauveur, qui, selon M. Loisy, n'eut pleine conscience de sa Messianité qu'à la fin de sa vie publique, et n'enseigna jamais sa Filiation naturelle ou Divinité, au sens propre du mot.

De plus, nous dit-on, ces discours diffèrent du tout au tout de ceux des synoptiques. Si Jésus a parlé comme le prétendent Matthieu, Marc et Luc, jamais il n'a pu tenir les discours que lui prête Pseudo-Jean. Il y a quelque chose de plus extraordinaire et de plus incroyable encore : Dès les premiers chapitres du quatrième Évangile, le Précurseur parle exactement comme Jésus en personne, non pas le Jésus des synoptiques, mais celui de Pseudo-Jean, l'idéalisateur de la fin du premier siècle. Ce sont les mêmes idées, les mêmes expressions, notamment sur la préexistence. « *Quia prior*

me erat. » Évidemment les discours du Précurseur et de Jésus sont sortis de la même plume, celle de Pseudo-Jean. Jamais ils ne sont tombés, tels que nous les lisons, de la bouche du doux Rabbi de Galilée ; jamais le Baptiste n'aurait pu rien concevoir de semblable ni même d'approchant.

Voilà l'objection ; ma réponse sera un peu longue; qu'importe, si elle est décisive.

Et d'abord, qu'entend-on affirmer au juste, lorsqu'on nous dit que les discours consignés dans le quatrième Évangile sont sortis, dans la forme où nous les avons, non de la bouche du Sauveur, mais de la plume de saint Jean ? En un certain sens, c'est très vrai; en un autre, celui que l'on a en vue sans doute, c'est très faux.

Le Sauveur a prononcé ses discours en araméen ; saint Jean les a traduits en grec. Ces deux langues n'ont point le même génie ; le grec est une langue savante et philosophique, au moins comme vocabulaire, même sous la plume des évangélistes ; l'araméen est une langue populaire, en partie dérivée de l'ancien hébreu. Celui-ci était riche en métaphores et en images, assez réfractaire aux idées abstraites et philosophiques. L'araméen, mélange de cet ancien hébreu avec le syriaque et le chaldéen, était parlé par ces populations d'origine et de race diverses, qui s'étaient rencontrées et plus ou moins fondues sur le sol de Palestine, après la grande captivité de Babylone. Évidemment il n'avait pu acquérir ces qualités de précision philosophique, que la langue

des ancêtres, riche de sa littérature sacrée, ne possédait point.

Quand il écrivit son Évangile, saint Jean habitait depuis longtemps à Éphèse, en plein monde gréco-oriental, sur les côtes de cette Asie-Mineure où avaient retenti des dialectes qui rivalisaient avec celui d'Athènes. En traduisant les discours du divin Maître, il dut nécessairement donner à la pensée une forme différente, la forme du grec néo-testamentaire, ou plutôt celle de son grec à lui, moins chargé d'araméismes que les premiers chapitres de saint Luc par exemple. Est-ce à dire qu'il ait altéré en quoi que ce soit la pensée du Sauveur? Je le nie absolument. Et ce que nous venons de dire des discours du Christ, nous devons le répéter des témoignages du Baptiste, consignés aux premiers chapitres du quatrième Évangile.

Une autre observation d'égale importance s'applique au fond et à la substance de tous ces discours. Rappelons-nous que saint Jean ne fait que les résumer, sans avoir probablement jamais songé à les reproduire intégralement. Et ce procédé lui est commun avec les synoptiques. Saint Luc nous le fait bien entendre, en narrant l'entretien du Sauveur ressuscité avec les pèlerins d'Emmaüs : « *Et ipse dixit ad eos : O stulti et tardi corde ad credendum in omnibus, quæ locuti sunt prophetæ! Nonne hœc oportuit pati Christum, et ita intrare in gloriam suam* (1)? Voilà certes un compte rendu bien abrégé,

(1) *Luc*, XXIV, 25 et 26.

pour une conversation qui dura longtemps ; et Luc nous laisse entrevoir ce qui y fut dit, lorsqu'il ajoute : « *Et incipiens a Moyse et omnibus prophetis, interpretabatur illis in omnibus Scripturis, quæ de ipso erant,* » Saint Jean a une manière à lui de résumer les discours du Sauveur; il sait mettre en saillie ce que j'oserais appeler leurs articulations logiques, l'ordre et l'enchaînement des pensées, qu'il saisissait avec sagacité et promptitude. On sent qu'il allait droit aux plus substantielles et y ramenait toutes les autres, ce qui lui permettait de tout retenir. Qu'on relise attentivement le discours du chapitre cinquième que nous avons analysé, et l'on verra si nos présentes remarques n'en seront pas justifiées. Pour moi, je suis persuadé que cet esprit éveillé et méditatif, qui recueillait avidement toutes les paroles du Maître, n'a point tardé à les consigner par écrit. Elles étaient l'objet trop constant de ses contemplations, pour qu'il en fût autrement. Et lorsque l'heure de rédiger son Évangile eut sonné, il n'eut très probablement qu'à utiliser des notes déjà anciennes, qui lui aidaient à raviver ses souvenirs. En dehors de l'inspiration, qui est la garantie suprême de son exactitude, il avait donc tout un ensemble de ressources naturelles que l'examen attentif de ses textes nous laisse entrevoir.

Mais revenons aux résumés qu'il nous a laissés des témoignages du Baptiste en faveur de Jésus.

Et d'abord, existe-t-il quelque connexité doctrinale ou rédactionnelle entre les récits des synop-

tiques sur le précurseur et les discours qu'ils lui attribuent, d'une part, et les récits et discours correspondants en saint Jean, d'autre part? Oui certes, et pour le démontrer il suffit de rapprocher les textes.

Certains traits communs se retrouvent dans les trois synoptiques; c'est la mention de la mission du précurseur appuyée sur un texte d'Isaïe, et celle de son baptême d'eau et de pénitence; c'est en second lieu l'annonce du baptême supérieur du Christ, qu'il appelle baptême du Saint-Esprit; c'est enfin un court récit du baptême que le Christ reçut de la main du précurseur, l'apparition de la colombe, symbole du Saint-Esprit, planant sur sa tête, et enfin l'audition de la voix céleste disant : *Tu es mon Fils bien-aimé*, ou : *Celui-ci est mon Fils en qui je me complais*. Voilà les traits essentiels qui se retrouvent absolument les mêmes dans les trois synoptiques. Tout le reste, les objurgations plus pressantes adressées aux Juifs d'après Matthieu, les leçons morales plus précises et plus détaillées chez Luc, ne me semblent que secondaires.

Le quatrième Évangile ne contient point, à proprement parler, la narration du baptême de Jésus par Jean; elle y est remplacée par un double témoignage du Baptiste en faveur du Christ. Le premier doit être placé après la tentation et le séjour au désert; le second, beaucoup plus tard, après la première Pâque et les premières prédications de Jésus en Galilée, à Jérusalem, et en Judée. Le premier

témoignage fut rendu en réponse à un interrogatoire des chefs de la synagogue ; le second, à l'occasion d'une querelle des disciples du précurseur avec un juif, probablement disciple du Sauveur et témoin des baptêmes administrés par les apôtres.

Les témoignages du précurseur renferment les trois points essentiels consignés dans les synoptiques : La mission de Jean, appuyée du même texte d'Isaïe, est relatée, I, 23 et son baptême d'eau, I, 26. En second lieu le futur baptême d'esprit est annoncé, I, 27 et 33. Enfin on remarque une allusion très transparente au baptême du Sauveur par Jean, la mention expresse de la colombe, symbole de l'esprit, I, 33, et de plus l'attestation indirecte des mots prononcés par la voix céleste, I, 34.

C'est donc, ici comme en tant d'autres endroits, un entrelacement continu entre les récits et les discours synoptiques et les récits et discours du quatrième Évangile. On ne peut contester ceux-ci sans ébranler ceux-là, tant ils se tiennent et s'enchaînent ; ou plutôt, sur les points essentiels, il y a identité parfaite.

Beaucoup d'exégètes rationalistes n'oseraient contester ce que je viens de dire ; mais ils s'en dédommagent et triomphent, sitôt qu'il s'agit de préciser ce qui, dans les témoignages du baptiste consignés en saint Jean, dépasse les synoptiques. Ils remarquent et dénoncent surtout trois thèses qui, disent-ils, ne sauraient lui appartenir, mais sont en quelque sorte datées de la fin du premier siècle : 1° La thèse

de la préexistence du Christ ou de sa Filiation naturelle, « *Ante me factus est, quia prior me erat* » (1); 2° la thèse de sa mort expiatoire, impliquée dans cette locution, « *Ecce agnus Dei* » (2); 3° enfin la thèse des relations substantielles du Père et du Fils (3) : « *Celui qui vient du ciel est au-dessus de tout... Il dit les paroles de Dieu, parce que Dieu ne lui donne pas l'Esprit avec mesure. Celui qui croit au Fils a la vie éternelle; celui qui ne croit point au Fils ne verra pas la vie, mais la colère de Dieu demeure sur lui..* »

Reprenons ces trois points :

Est-il bien sûr que les thèses ci-dessus énoncées aient été tellement en dehors de la perspective intellectuelle du Baptiste, qu'il lui eût été impossible d'en avoir même le soupçon, ainsi qu'on se plaît à le dire ?

A supposer qu'il en soit ainsi, nous serait-il interdit de croire qu'une inspiration particulière de Dieu les lui ait révélés, du moins dans la mesure où il les a formulées dans ses différents témoignages ? Rappelons-nous qu'au jugement du Sauveur, le Baptiste fut le plus grand des prophètes, résumant en quelque sorte tout le prophétisme de l'ancienne loi dans sa propre personne, chargé de l'amener pour ainsi dire à son terme et d'en faire une application autorisée au Messie si longtemps attendu et enfin arrivé. Ce n'est point en vain que Jean fut sanctifié

(1) *Jean*, I, 15.
(2) *Ibid.*, I, 36.
(3) *Ibid.*, III, 32-36.

dès le sein de sa mère, et qu'il tressaillit au premier contact de celui qu'il devait montrer aux Juifs. Dans ces conditions, une grâce illuminatrice ne put-elle l'éclairer sur la préexistence du Fils de Dieu, sur le caractère de sa future passion et ses relations avec le Père céleste ?

Les exégètes rationalistes et nos novateurs écartent *a priori* cette idée. Je n'en vois pas les motifs ; mais plaçons-nous sur un terrain où il leur sera plus difficile de refuser de nous suivre.

Quant à la préexistence du Fils de Dieu, je veux bien admettre qu'elle soit au moins indiquée par ce texte : *Quia prior me erat ;* mais sans les caractères qui la déterminent cependant. Le texte allégué ne nous dit pas, par exemple, si cette préexistence était *ab æterno*. Je le reconnais encore, l'indication telle que nous la lisons dans saint Jean ne se rencontre pas dans les synoptiques. D'après Matthieu, Marc et Luc, le précurseur aurait simplement dit : Celui qui vient après moi est plus grand que moi, et je ne suis pas digne de délier les cordons de sa chaussure.

Mais tous les trois avaient rappelé aussi le texte d'Isaïe, décrivant à l'avance la mission du Baptiste : *Préparez le chemin du Seigneur, aplanissez ses sentiers* (1). Or, ce texte, auquel se référait le précurseur dans les synoptiques comme dans saint Jean, implique la préexistence de Jésus ; le Baptiste n'eut qu'à l'en déduire. Peut-on s'arrêter un seul instant

(1) *Isaïe*, XL, 3.

à la pensée que Jean, même en dehors de toute révélation particulière, ne comprenait pas le sens du texte sur lequel reposait sa propre mission ? Cela semble bien impossible. Dans le témoignage rapporté par le quatrième Évangile, le Baptiste ne fit donc que développer et interpréter ce qui est déjà raconté dans les synoptiques. Les leçons reçues au foyer de sa famille l'y avaient préparé ; son père, le prêtre Zacharie, avait dû lui commenter bien des fois le cantique *Benedictus*, et en particulier ces paroles : *Et tu, puer, propheta Altissimi vocaberis ; præibis enim ante faciem Domini parare vias ejus* : Le Seigneur dont tu es chargé de préparer les voies existe *a diebus æternis*, de toute éternité, comme disait le prophète Michée (1). Faut-il s'étonner que le Baptiste, riche de tous ces souvenirs, les ait traduits par ces paroles (2) : *Hic est de quo dixi : Post me venit vir, qui ante me factus est ; quia prior me erat ?* L'Évangile de l'Enfance vient donc appuyer et éclairer le témoignage du Baptiste ; or, l'Évangile de l'Enfance est de saint Luc, et il est engagé ici tout aussi bien que le quatrième.

Il n'est pas plus respecté, du reste. Entendons comment on s'en débarrasse. M. Pierre Delatouche, dans les *Annales de Philosophie chrétienne* (mars, 1904, p. 189) nous déclare que le cantique de Zacharie, « avec l'apostrophe directe au précurseur », n'est pas du tout de Zacharie ; nous devons y voir

(1) *Mich.*, v, 2.
(2) *Joan.*, i, 15.

l'œuvre « d'un prophète parlant au sein d'une assemblée chrétienne » de Juifs convertis. A quelle époque le prophète en question fut-il saisi de l'Esprit, à l'imitation de ceux dont il est sans doute question dans les Épîtres de saint Paul ? on ne nous le dit pas ; je conjecture, d'après certains détails, que ce dût être vers la fin du premier siècle. En tout cas, nous avons là un démenti à saint Luc, la négation de sa véracité et par suite de son inspiration elle-même.

M. Pierre Delatouche appuie-t-il ses dires sur quelques documents ? Pas le moins du monde ; mais il lui a semblé que les idées émises dans le cantique étaient prématurées, qu'il leur avait fallu une évolution d'un siècle à peu près, pour arriver à cette maturité, et que, par conséquent, on devait les attribuer à un chrétien inspiré, organe de la conscience de l'Église à cette époque. C'est une application particulière du système idéalisateur de M. Loisy.

Que pense M. Pierre Delatouche de l'apparition de l'ange Gabriel au prêtre Zacharie, dans le temple de Jérusalem ? L'ange me semble bien avoir fourni à Zacharie le thème de son cantique : *Et ipse præcedet ante illum in Spiritu et virtute Eliæ ; ut convertat corda Patrum in filios et incredulos ad prudentiam justorum, parare Domino plebem perfectam* (1). Si l'apparition de l'ange est maintenue, la petite

(1) *Luc*, I, 17.

combinaison évolutionniste de M. Pierre Delatouche ne me semble plus avoir aucune raison d'être. Aussi, je crois bien que la susdite apparition devra être sacrifiée, comme le *Benedictus*, comme tout l'Évangile de l'Enfance.

Et si l'on m'accusait d'exagération et de pessimisme, j'en appellerais à un autre rédacteur des *Annales*. M. Paul Chèze extrait du très beau livre de M. Lepin la phrase suivante : il est assez de mode dans le camp rationaliste de mettre ce que l'on appelle « l'Évangile de l'Enfance » bien au-dessous de l'Évangile de la vie publique, au point de vue de la valeur historique. » M. Chèze ajoute : Ce sont des expressions inexactes ; il n'y a pas que dans le camp rationaliste que l'on discute la valeur des récits de l'Enfance ; ce n'est pas une mode, et il ne s'agit pas de les mettre seulement bien au-dessous des autres ; il y va de tout leur crédit. »

Nous comprenons bien : « Il y va de tout leur crédit. »

M. Chèze se trompe du tout au tout en affirmant qu'il en est ainsi, en dehors du camp rationaliste, en d'autres termes, dans le camp catholique lui-même.

Non, de telles affirmations, alors même qu'on les lit dans les *Annales de philosophie chrétienne*, appartiennent au plus radical rationalisme biblique ; leur vraie place serait à la Faculté de théologie protestante où elles feraient la joie de MM. Stapfer, Ménégoz et autres. Ces affirmations ne sont point catholiques, et je crois bien que l'Église sera contrainte,

par des excès pareils à ceux que je relate, de nous le dire de nouveau.

D'après la nouvelle école, la seconde thèse, prêtée par Pseudo-Jean au précurseur, est celle de la mort expiatoire du Christ, exprimée par ces mots : *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi.* Entendons M. Loisy sur ce point très important :

« Il est évident, écrit-il, que Jean-Baptiste n'a pu
» tenir le langage qui lui est attribué en cet endroit.
» Ce sont les chrétiens seulement qui ont attribué au
» Messie la description du « serviteur de Jahvé », et
» tout au plus *est-il permis* de dire que *Jésus* lui-
» même *avait pu* leur en donner l'exemple ; mais
» Jean, gardant les opinions du messianisme vul-
» gaire, n'a pas songé au Messie souffrant ni exprimé
» une idée que Jésus n'a lui-même manifestée que
» dans les derniers temps de son ministère. *Saint*
» *Paul est le premier qui ait réfléchi sur la valeur*
» *expiatoire de la passion du Christ.* Le Baptiste
» pensait au salut d'Israël, non à la rédemption du
» monde. Isaïe parlait du péché du peuple, non du
» péché du monde, et de « douleurs supportées »,
» non de « péchés enlevés. » Il est facile de voir ce
» que l'Évangile ajoute à la prophétie ; comme ces
» additions pour le fond et pour la forme portent le
» cachet de l'évangéliste, c'est à celui-ci, non au
» précurseur, qu'il convient de les attribuer. Pour
» tout dire en un mot, la parole qui est prêtée à Jean
» traduit une pensée chrétienne, *qui n'a pu être*

» *conçue par le Baptiste* et qui n'aurait pu être » comprise de ses auditeurs (P. 223). »

On voit que M. Loisy ne s'arrête pas un seul instant à la pensée que le Saint-Esprit, qui inspirait le précurseur, ait pu l'élever tant soi peu au-dessus des « opinions du messianisme vulgaire. » Voyons donc si le Messianisme, non du vulgaire, mais de l'élite religieuse à laquelle appartenait le Baptiste, ne le mettait point tout naturellement sur la voie qui devait bientôt aboutir aux doctrines pauliniennes ?

A ne considérer que les seuls synoptiques, cette doctrine de la rémission des péchés remplissait l'esprit, le cœur, l'âme tout entière du précurseur.

Son baptême était celui de la pénitence pour la rémission des péchés, qui devaient être confessés avant qu'on le reçût (1). De plus, toujours d'après les synoptiques, le précurseur connaissait et prêchait la suréminence du baptême du Christ, baptême d'Esprit, d'Esprit et de feu, selon Luc. Cette suréminence, devait consister tout d'abord évidemment dans une efficacité plus grande pour la rémission des péchés. Isaïe, en annonçant à l'avance sa propre mission, lui avait indiqué, à lui le Baptiste, la source de cette efficacité rédemptrice, lorsqu'il avait décrit en ces termes la passion du Sauveur : *Vere languores nostros ipse portavit. Ipse autem vulneratus est propter iniquitates nostras ; attritus est propter sce-*

(1) *Marc*, I, 45 ; *Matth.*, III, 5 ; *Luc*, III, 3.

lera nostra, livore ejus sanati sumus... Oblatus est quia ipse voluit et non aperuit os suum : sicut ovis ad occisionem ducetur et quasi agnus coram tondente se obmutescet... Ipse peccata multorum tulit et pro transgressoribus rogavit (1).

Soyons sincères, tout ce prophétisme judaïque n'est qu'une colossale mystification, et aucun plan providentiel n'a préparé la rédemption du monde; ou bien l'homme chargé de montrer du doigt aux Juifs le Messie promis, a dû comprendre ces textes qui légitimaient sa propre mission. Il en est ainsi, ou l'Évangile lui-même n'est qu'un conte à dormir debout. M. Loisy le comprend si bien qu'il s'efforce d'altérer le sens de ces textes ; ainsi il ergote sur les deux verbes *tollere* et *portare*, qui ont des significations distinctes. Isaïe dit *portavit*, ce qui indique une idée très différente *d'enlever, faire disparaître*. Nous pourrions répondre que les deux idées sont connexes et inséparables (2). Quand on prend sur soi un fardeau, on en débarrasse celui qui le portait. Mais est-ce que le prophète ne se sert pas dans un autre endroit du terme même que le précurseur n'a fait que répéter : *Ipse peccata multorum* TULIT. Quant à l'efficacité expiatoire des souffrances endurées et à

(1) *Isaïe*, LIII, 4-7 et 12.

(2) Cet argument devient inutile si l'on se reporte à l'hébreu; en effet le mot *tulit* de la Vulgate rend le verbe *nâsâ* aux versets 4 et 12 ; le mot *portavit* de la Vulgate rend le verbe *sâbal* au verset 4. Le verbe *nâsâ* a bien la signification de *portavit*, mais il a aussi celle de *tulit* (*peccatum, pœnam peccati in se suscepit... e medio sustulit, abstulit, amovit culpam*).

leur réversibilité sur nous, tout cela n'est-il pas exprimé, avec une admirable énergie, par ces mots : *Attritus est propter scelera nostra, et livore ejus sanati sumus ?*

Après cela, M. Loisy peut écrire sentencieusement : « Saint Paul est le premier qui ait réfléchi sur la valeur expiatoire de la passion du Christ. » Nous lui répondrons : Qu'en savez-vous et dans quels documents l'avez-vous lu ?

Le fallacieux exégète continue : « Le Baptiste pensait au salut d'Israël, non à la rédemption du monde. » Evidemment M. Loisy est plus sûr de la pensée du Baptiste que le Baptiste lui-même, et surtout que « Pseudo-Jean ; » à ses yeux il y a sans doute impossibilité à ce que le précurseur ait eu une telle idée. Cependant cette idée de l'universalité de la rédemption est à la racine du prophétisme judaïque ; elle est assez nettement exprimée jusque dans les promesses faites par Jahvé à Abraham : *Et benedicentur in semine tuo omnes gentes terræ* (1). Le vieillard Siméon s'en était souvenu lorsqu'il disait, en prenant dans ses bras l'Enfant-Dieu : *Lumen ad revelationem* GENTIUM *et gloriam plebis tuæ, Israel* (2). Il unissait ainsi les *Nations* et Israël dans l'illumination entrevue. Pourquoi, trente ans plus tard, le Baptiste ne les aurait-il pas unis dans la même rédemption par le sang de l'agneau ?

Tout cela est de la dernière évidence, excepté

(1) *Gen.*, XXII, 18.
(2) *Luc*, II, 32,

pour les exégètes novateurs qui, comme M. Loisy, ne croient pas plus aux prophéties messianiques et à l'Évangile de l'Enfance qu'à Pseudo-Jean, ni, je le crains bien, à l'Esprit qui les a inspirés. Ils remplacent tout cela par une évolution purement naturaliste qui, aidée du prodigieux génie de Paul, a produit notre dogmatique chrétienne.

La troisième thèse que le quatrième Évangile aurait prêtée au Baptiste, est celle de la Filiation naturelle ou Divinité proprement dite du Sauveur; cette idée serait bien trop prématurée sur les lèvres du Baptiste au dire des exégètes novateurs.

Pour répondre à cette objection, il me suffirait de recommencer ici l'argumentation que j'ai fait valoir précédemment : Cette idée était au fond de bon nombre des textes messianiques de l'ancien Testament. Je l'ai assez longuement prouvé pour n'avoir plus à y revenir. On ne saurait abandonner cette thèse sans défaire toute notre théologie historique, et sans rendre presqu'inexplicables, non seulement l'Évangile de l'Enfance, mais encore les témoignages du Baptiste et les premiers chapitres du quatrième Évangile.

Nous devons cependant constater que le Baptiste n'eut pas besoin d'aller chercher cette idée de la Filiation divine du Christ, dans les textes messianiques de l'ancien Testament; elle lui fut fournie par la voix céleste, attestant cette Filiation. Il n'eut qu'à prendre au sens propre ces paroles du Père : *Celui-ci est mon Fils bien-aimé*. Or, ces paroles sont

écrites dans les synoptiques, comme dans saint Jean.

On a remarqué encore que cette idée de Filiation naturelle se complète par une autre, fort étrangère aux synoptiques, celle de la vie divine communiquée par le Fils ; il y aurait même sur ce point une certaine similitude de pensée et d'expression entre le discours du Christ à Nicodème et le témoignage du Précurseur.

Cette similitude pourrait peut-être s'expliquer beaucoup plus aisément qu'on ne le croit. Le témoignage du Baptiste où se trouve mentionnée cette communication de la vie divine (1), est assez tardif ; il ne fut rendu qu'après la première Pâque du Sauveur à Jérusalem, un an peut-être après son baptême. Le Christ avait déjà prêché en Galilée et à Jérusalem ; il évangélisait alors les campagnes de Judée, non loin d'Œnon et de Salim où Jean baptisait. Ce qui est sûr, c'est que les deux groupes évangélisateurs, celui du Christ et de ses apôtres, celui du Baptiste et de ses disciples, eurent des rapports plus ou moins fréquents, même après que le Baptiste eût été incarcéré, ainsi qu'en témoigne saint Matthieu (2). J'en ai déjà fait la remarque, le témoignage dont nous nous occupons me semble avoir été rendu par le précurseur, à l'occasion de l'un de ces rapports assez habituels : le Juif qui se dispute avec les disciples de Jean devait appartenir à l'entourage plus ou moins immédiat de Jésus.

(1) *Jean*, III, 36.
(2) *Matth.*, XI, 1-6.

Faudrait-il beaucoup s'étonner si les anciens disciples du Précurseur, qui l'avaient quitté sur son propre conseil pour s'attacher à Jésus, revenaient vers leur ancien Maître pour lui redire à lui-même les leçons nouvelles qu'ils entendaient ? On semble croire aussi que l'entrevue avec Nicodème, parce qu'elle eut lieu la nuit, fut tellement secrète, qu'aucun des disciples n'en eut connaissance, à plus forte raison n'en fut le témoin. Les textes n'affirment rien de pareil et même insinuent le contraire, notamment lorsque le Sauveur dit : *Quia quod scimus, loquimur*. Il semble bien s'associer des personnes présentes, qui ne pouvaient être que quelques-uns de ses disciples. L'un des plus fidèles était saint Jean, l'auteur futur du quatrième Évangile. Avant de venir au Sauveur, il avait été disciple du Baptiste et semblait tout désigné, par sa jeunesse même, pour entretenir le lien entre les deux. Peut-être se constitua-t-il le rapporteur du Discours à Nicodème auprès du Baptiste, qui n'aurait eu qu'à en redire les termes eux-mêmes. Ainsi s'expliquerait la similitude verbale des versets 15 et 36 du chapitre troisième du quatrième Évangile. Ne serait-ce point là encore l'un des motifs qui auraient poussé Jean à rapprocher, dans ce même chapitre, et l'entrevue du Sauveur avec Nicodème et le témoignage du Baptiste dont, autrefois, il avait fourni en partie le thème ?

Ce ne sont là que des hypothèses, sans doute, et je les donne comme telles, en abandonnant aux lec-

teurs la faculté d'en penser ce qu'ils voudront ; en tout cas, elles sont beaucoup plus vraisemblables que celles que M. Loisy nous expose comme certaines. Je tiens à dire que l'idée principale appartient au protestant Godet ; il m'a été agréable de la fortifier par des considérations qui sortent de l'examen même des textes.

III

Discours eucharistiques.

Le discours qui justifie le mieux cette appellation est celui sur « le pain de vie, » tenu dans la synagogue de Capharnaüm. Il s'encadre tout naturellement entre le miracle de la multiplication des pains qu'il complète et explique, et l'institution de la sainte Cène qu'il prépare. Il est ainsi comme le nœud de cette partie de l'histoire évangélique.

Nous savons que la multiplication des pains eut lieu un peu avant la fête pascale, la troisième de la vie publique du Sauveur. Ces foules qui le suivirent sur la rive orientale de la petite mer de Tibériade étaient probablement des caravanes en marche vers Jérusalem, en vue d'y célébrer la Pâque. De plus, les douze apôtres venaient, sur l'ordre du Maître, de parcourir la Galilée en évangélisant le royaume de Dieu ; cette mission avait dû frapper vivement l'imagination populaire. L'enthousiasme était très grand ; c'est certainement la période la plus brillante de l'apostolat galiléen. Parmi les témoins de la multi-

plication des pains, se rencontraient aussi des pharisiens de Jérusalem, attirés par le bruit des enseignements et des miracles du Sauveur. C'étaient ces pharisiens de Judée surtout, qui avaient formé le projet de le proclamer roi, dans l'espérance qu'il les délivrerait du joug des Romains. Leur intention était de s'emparer de lui, au besoin de vive force, et de l'entraîner jusqu'au temple de Jérusalem où tout se serait consommé.

A cet enthousiasme si bruyant et si désordonné succèdent immédiatement la désaffection et bientôt la haine ; c'est ce que tous les exégètes appellent la crise galiléenne dont on trouve des traces dans les synoptiques eux-mêmes. Ces foules qui avaient acclamé le Christ, avant la Pâque, cherchent querelle à ses disciples au retour de cette même fête, à propos des ablutions et autres prescriptions légales (1). Un peu plus tard, les pharisiens s'en prennent au Sauveur, lui demandent un signe qu'il leur refuse, en recommandant à ses disciples de se défier du levain du pharisaïsme (2).

Remarquons encore qu'à cette époque se placent les voyages de la troupe évangélisatrice sur les confins de Tyr et de Sidon, dans la Décapole, vers Césarée de Philippe, à Jérusalem, pour les deux solennités des Tentes et de la Dédicace.

Si nous ajoutons le dernier voyage de Galilée à Jérusalem, qui dura deux mois à peu près, nous

(1) *Matth.*, XV, 1-11 ; *Marc*, VII, 1-16.
(2) *Matth.*, XVI, 1-12 ; *Marc*, VIII, 11-21.

serons amené à conclure que Jésus demeura très peu de temps à Capharnaüm et en Galilée, depuis la multiplication des pains jusqu'à sa mort. Ne serait-ce pas qu'il ne s'y sentait plus en complète sécurité ?

D'où venaient donc cet abandon et cette défaveur ? Sans doute Jésus s'était dérobé par la fuite à ceux qui voulaient, dans un enthousiasme aveugle, le proclamer roi ; mais on aurait bien vite oublié cet incident, s'il n'avait accentué sa répulsion pour toute tentative pareille, et, d'une façon plus générale, pour le messianisme politique qui les égarait. C'est précisément ce qu'il fit, le lendemain du miracle, dans la synagogue de Capharnaüm, en prononçant le discours sur « le pain de vie. » Ce discours seul rend compte de la « crise galiléenne » et de la situation exceptionnelle du Sauveur à cette époque. Le récit de saint Jean (1) s'intercale de cette manière entre les narrations synoptiques qui, sans lui, demeureraient obscures et quasi incompréhensibles.

Bon nombre d'exégètes catholiques s'obstinent à conduire (2) le Sauveur à Jérusalem pour cette fête de Pâque, la troisième de sa vie publique, alors que les textes n'en disent rien. C'est quelques mois plus tard qu'il monte à la Ville sainte, pour la fête des Tentes, à l'insu même de ses proches ; mais il n'est

(1) Chap. VI.

(2) Ces exégètes agissent ainsi, parce qu'ils croient sans doute que le Christ observait la loi sur la Pâque ; mais ne serait-ce point ici le lieu de se rappeler que si « le Fils de l'homme était *le Maître du Sabbat* (*Matth*, XII, 8), il l'était aussi de la loi pascale. »

question nulle part de la Pâque. Je crois que le Sauveur y aurait couru de grands périls, précisément à cause de la « crise galiléenne » provoquée par le discours sur le *pain de vie*. Il aurait retrouvé tout ce monde hostile dans la capitale du Judaïsme, et peut-être ses anciens disciples, devenus ses adversaires, auraient essayé de le livrer aux sanhédrites avant l'heure fixée dans les desseins providentiels. Sa présence y eût été inopportune, et Jésus mettait dans tous ses actes une suprême sagesse.

Le discours sur *le pain de vie*, qui explique tant de choses dans l'histoire galiléenne du Sauveur, est encore la préparation indispensable à la sainte Cène. Les grands faits de la vie de Jésus, ceux que l'on peut appeler les faits dogmatiques, la Passion, la Mort, la Résurrection et l'Ascension, furent tous annoncés longtemps à l'avance. Il en fut de même de l'institution de l'Église, préparée par tous les enseignements sur le royaume. Le baptême chrétien, qui en est comme la porte d'entrée, avait été explicitement mentionné dans les témoignages du Baptiste, sans parler ici du *Discours à Nicodème* qui renferme toute la théologie de ce rite initiateur.

Et l'exégèse rationaliste voudrait que le mystère le plus déconcertant de notre foi soit venu s'abattre, pour ainsi dire, au sein du Collège apostolique, réuni autour du divin Maître, dans le Cénacle de Jérusalem, sans que le prévoyant Révélateur y eût préparé les apôtres, leur en eût dit un seul mot ! C'est en contradiction avec toutes ses habitudes doc-

trinales et, si je l'ose dire, avec la nature même des choses. Les apôtres n'y eussent rien compris, absolument rien. Et pourtant le moment de l'institution arrivé, que voyons-nous ? Est-ce que les apôtres qui en sont les témoins et les premiers bénéficiers, demeurent hésitants et incertains sur le sens et la portée du prodige ?

Le Christ prend entre ses mains saintes et vénérables du pain, le bénit, le rompt et le leur présente en disant : « *Ceci est mon corps livré pour vous ; mangez-en tous.* » Ils le reçoivent, ils le mangent sans faire la moindre question. Supposons la lumière surnaturelle dont leur âme fut inondée, aussi vive qu'il vous plaira de l'imaginer ; cette illumination intérieure, qui se produisit en bien d'autres circonstances, n'empêchait point l'enseignement extérieur de leur paraître indispensable. Ils le sollicitaient ; les questions se pressaient dans leur esprit et sur leurs lèvres. Les plus autorisés, comme Pierre, ou les plus défiants, comme Thomas, ou les plus curieux et les plus positifs, comme Philippe, se faisaient les interprètes de tous les autres, et les formulaient tout haut. A l'occasion du discours qui suivit leur première Communion, ils multiplient les interrogations au divin Maître qui s'empresse de leur répondre ; mais ces interrogations portent sur de tout autres points. En ce qui concerne l'institution eucharistique, pas la moindre hésitation ni le moindre doute.

C'est qu'ils avaient été prévenus longtemps à l'a-

vance ; ils avaient recueilli et médité le discours entendu dans la synagogue de Capharnaüm, un an auparavant.

Les circonstances dans lesquelles il fut prononcé, et les incidents qui en marquèrent la fin, ne leur auraient pas permis de l'oublier. On devine l'émotion des Douze, en voyant la rupture définitive qui venait de s'opérer entre eux et les disciples galiléens jusqu'alors fidèles. L'interrogation du Maître retentit longtemps à leurs oreilles : *Numquid et vos vultis abire?* Et chacun de répéter, pour son compte personnel, la réponse de Pierre : *Domine, ad quem ibimus, verba vitæ æternæ habes.* Le *durus sermo* qui avait tant rebuté leurs anciens amis avait dû se graver à fond dans leur mémoire, pour n'en plus sortir. Rappelons-nous le cas que faisait saint Pierre de ces souvenirs recueillis en commun, et destinés à former le patrimoine dogmatique de l'Église, lorsqu'il s'agit d'élire Mathias comme successeur de Judas. Il voulait un homme qui eût *tout entendu* et *tout vu*, depuis les débuts de la vie publique du Christ jusqu'à son ascension : *In omni tempore quo intravit et exivit inter nos Dominus Jesus* (1). Le génie méditatif entre tous, Jean, le rédacteur du quatrième Évangile, avait *tout* vu et *tout* entendu, et il n'oublia point surtout le Discours sur « le pain de vie ».

L'exégèse rationaliste s'étonne que les synoptiques n'aient point inséré ce discours, et, pour ce

(1) *Actes*, I, 21.

seul motif, elle en conteste l'authenticité. Quant à moi, au contraire, je m'étonnerais de l'y rencontrer. Répétons-le, puisqu'on l'oublie toujours, les synoptiques reproduisent la catéchèse tout à fait primitive. Convenait-il aux apôtres de livrer tout d'abord aux foules juives, hellénistes ou païennes, ce qu'il y avait de plus profond et de plus incompréhensible dans l'économie du Christianisme ? Mais encore une fois, ils mettaient une certaine discrétion dans la promulgation de la doctrine ; et plus tard l'Église observait la même conduite. N'avait-elle pas sa discipline du « secret », qui portait principalement sur le mystère en question ? Et l'on sait que les récentes tentatives pour obscurcir, sur ce point, nos traditions historiques, n'ont point réussi à se faire accepter des savants. Nous sommes en droit d'affirmer que l'Église n'initiait que peu à peu ses néophytes à toutes les profondeurs du mystère eucharistique.

Le silence des synoptiques, qui n'est point absolu du reste, doit s'expliquer par des motifs analogues. Tous les trois ont enregistré l'institution de la Cène, et il le fallait bien, sous peine de mutiler l'histoire évangélique. Quant à insérer l'explication approfondie que le Sauveur n'avait pu faire accepter de ses propres disciples, ils n'y ont pas songé. Plus tard, lorsqu'une pratique déjà longue de la divine Eucharistie se sera acclimatée au sein de l'Église, saint Jean reviendra sur les explications du divin Maître et il écrira le sixième chapitre de son Évangile.

Ne pourrait-on appeler aussi discours eucharis-

tiques, ceux que saint Jean a consignés dans ses chapitres 13, 14, 15, 16 et 17, puisqu'ils ont été prononcés immédiatement après la Cène? Peut-être y a-t-il, à cette appellation, une raison plus profonde. Le Christ, auteur de ces discours, nous y apparaît en effet dans un état nouveau, si je puis dire ; ce n'est plus seulement le Verbe incarné, le Fils de Dieu devenu le fils de l'homme, c'est le Christ de l'Eucharistie, animant et vivifiant son Église, lui communiquant, de son être divin, ce qu'elle peut en recevoir ici-bas ; nouant entre lui et elle ces liens auxquels saint Paul fait allusion par ces mots extraordinaires : *Viri, diligite uxores vestras sicut Christus dilexit Ecclesiam.*

Aussi est-il absolument impossible d'analyser ces discours ; plus on les étudie, plus on est étonné de ce que l'on y découvre et surtout de ce que l'on y pressent. A première vue la langue en paraît assez pauvre, comme celle des autres chapitres du reste ; les mêmes mots reviennent sans cesse dans ces phrases courtes et hachées, où le complément d'une proposition devient souvent le sujet de celle qui la suit. Mais quand on y regarde de plus près, ces mots s'éclairent d'une lumière toujours grandissante, et à des profondeurs incroyables ; leur sens s'enrichit, en se diversifiant selon la position qu'ils occupent, exactement comme dans le Prologue : *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.*

On a coutume de dire que nos formules dogmati-

ques, telles qu'on les lit dans les textes conciliaires et dans les théologiens, ont ajouté des éléments nombreux et nouveaux aux éléments scripturaires sur lesquels elles s'appuyent.

Cela est vrai, en un certain sens; ces formules ont mêlé la substance révélée, si je puis dire, à des idées humaines et philosophiques, afin de nous la rendre plus accessible. Mais, ce qui est vrai aussi, c'est qu'elles n'épuisent point, c'est qu'elles n'épuiseront jamais cette substance révélée ; c'est que les termes scripturaires qui la contiennent, dépassent et dépasseront toujours tous nos formulaires; elles sont plus riches et plus fécondes. Où trouver, dans nos traités « de gratia » par exemple, des mots équivalents à ceux-ci : *Ego pro eis sanctifico meipsum, ut sint et ipsi sanctificati in veritate... Ut omnes unum sint sicut tu, Pater, in me et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint... Ego in eis et tu in me ut sint consummati in unum* (1). Ou bien encore, que l'on prenne l'allégorie si expressive de la Vigne et des Sarments : *Ego sum vitis vera*, *et Pater meus agricola est... Manete in me et ego in vobis. Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso...* et cela semble simple ; mais combien riche aussi ! Le Décret du Concile de Trente sur « la justification » a certes d'admirables pages ; comparez-les cependant avec les versets de saint Jean, et vous sentirez la différence.

(1) *Jean*, XVII, 19, 21, 23.

Toutes les richesses de notre traité *De Verbo incarnato*, avec les preuves et les chefs d'argumentation qui démontrent la Divinité du Sauveur, se trouvent résumées et condensées dans ce versicule : *Non creditis quia ego in Patre et pater in me est? Verba quæ ego loquor vobis, a meipso non loquor. Pater autem in me manens ipse facit opera* (1). C'est toute la révélation, et aussi les œuvres miraculeuses dont nos kantiens ne veulent plus, appelées en témoignage de la consubstantialité du Fils avec le Père, plus énergiquement exprimée que dans la formule nicéenne elle-même.

La dogmatique protestante, même la plus orthodoxe aujourd'hui, celle de ce vénérable M. Godet par exemple que j'ai bien des fois cité avec la plus sympathique admiration, a une lacune fondamentale; elle manque de la notion du dogme trinitaire. La plupart des protestants ne conçoivent plus le Saint-Esprit comme une Personne divine, distincte du Père et du Fils; c'est à leurs yeux l'Essence divine, en tant qu'elle agit au dedans de nos âmes pour les sanctifier, et rien de plus. Ou bien encore, c'est l'Esprit du Fils en même temps que l'Esprit du Père, parce qu'il continue l'œuvre du Sauveur. Nul parmi les orthodoxes, pas même M. Godet, ne professe l'égalité substantielle du Père et du Fils, et dès lors que devient la Divinité de Jésus-Christ? Et si on persiste à la maintenir, comment conçoit-on l'Essence divine

(1) *Jean*, XIV, 10.

où il y aurait des limitations et des inégalités? Le concept assez répandu parmi eux de ce qu'ils appellent la Kénose, κένωσις, ou je ne sais quel anéantissement momentané des perfections divines dans le Verbe incarné, à raison même de cette incarnation, montre assez l'incohérence de leur métaphysique et même de leur théodicée rationnelle. Dans quelle mesure nos novateurs les ont-ils suivis sur ces différents points? il serait difficile de le dire ; mais j'ai remarqué dans les « Petits Livres » de M. Loisy des phrases bien inquiétantes sur le dogme trinitaire.

Je voudrais persuader à mes lecteurs que ce dogme, avec l'économie qu'il présente dans nos traités théologiques, se trouve au fond des Discours après la Cène : la distinction des Personnes et l'ordre de leur procession, notamment dans ces versets : *Paracletus autem Spiritus Sanctus quem mittet Pater in nomine meo* (1). *Si autem abiero, mittam eum ad vos* (2). *Ille me clarificabit, quia de meo accipiet et annuntiabit vobis. Omnia quæcumque habet Pater, mea sunt. Propterea dixi : quia de meo accipiet et annuntiabit vobis* (3).

Outre les dogmes que nous venons d'indiquer, ces textes scriptulaires contiennent ou, si l'on veut, expriment l'amour et la vie de Dieu, les effusions de sa miséricordieuse tendresse pour nous, la grâce qui jaillit des plaies et du cœur du Christ pour nous pu-

(1) *Jean*, XIV, 26.
(2) *Ibid.*, XV, 7.
(3) *Ibid.*, XVI, 14 et 15

rifier et nous régénérer, pour faire de nous des fils adoptifs de Dieu et ses propres frères. N'est-ce pas là toute la réalisation de la prière sacerdotale : *Tu, Pater, in me, et ego in te ut ipsi in nobis unum sint* (1). La traduction de ces discours ne sera jamais achevée ici-bas ; les siècles chrétiens y travaillent perpétuellement.

Cette traduction, c'est la vie même de l'Église ; le Christ réalise dans son sein et surtout par la sainte Eucharistie, ce qu'il a annoncé dans ces pages divines. Aussi rien ne me paraît plus bizarre, plus insensé, que la pensée de les attribuer à je ne sais qui, à un inconnu de la fin du premier siècle ou du commencement du second, à un homme qui n'aurait jamais vu le Christ, mais se serait tout au plus inspiré de Jean ou de son école, et se serait constitué l'interprète des doctrines alors régnantes au sein de l'Église.

Quel interprète que celui-là ! Et d'où venaient ces doctrines régnantes ? Double énigme qu'on ne nous explique point. Si un homme quelconque, fût-il saint Jean, avait pu inventer ces discours des chapitres XIII, XIV, XV, XVI et XVII, c'est lui et non le Christ qu'il faudrait proclamer le grand révélateur, le véritable auteur du Christianisme ; c'est lui qu'il faudrait adorer.

Le Christianisme lui-même, en effet, ne s'explique bien que par les discours du quatrième Evangile. Si

(1) *Jean*, XVII, 21.

ces discours n'avaient pas été tenus, réellement tenus, par le Christ en personne, et dans les circonstances que saint Jean raconte, je ne comprendrais pas les Épîtres de saint Paul, surtout ses Épîtres dogmatiques, celles aux Romains et aux Hébreux, et moins encore celle aux Ephésiens. Cette dernière n'est que l'interprétation de la « prière sacerdotale (1) ». L'Eglise, telle que nous la décrit saint Paul, a été conçue, au moment même de cette prière, dans le cœur de l'Homme-Dieu ; c'est pour elle qu'il priait, à elle qu'il pensait, elle qu'il aimait, elle dont il décrivait à l'avance, dans sa prière même, les beautés et les divines grandeurs. Saint Paul a entendu l'écho de cette prière sacerdotale, et l'a traduite à sa façon, avant que saint Jean n'en eût rédigé et définitivement publié le texte.

Le lecteur qui aura bien voulu me suivre à travers ces longues études, est sans doute persuadé de la gravité de la crise exégétique ; il doit aussi en apercevoir le remède.

M. Loisy, par ses deux « petits livres », a fait un mal incalculable à l'Eglise de France, en s'attaquant aux bases mêmes de la foi, au nom d'un système philosophico-théologique, qui va jusqu'à ruiner absolument toute révélation surnaturelle, sous prétexte d'en expliquer et d'en transformer la notion. Mais, par son très gros volume sur « saint Jean », il a développé un principe tout aussi dangereux à un

(1) *Evang.*, chap. XVII.

autre point de vue ; toute l'exégèse du nouveau Testament en est bouleversée et comme brisée en trois tronçons.

Les Evangiles synoptiques, en effet, sont séparés, même pour leurs parties les plus anciennes et les plus authentiques, de l'enseignement personnel du Sauveur. Ces parties les plus authentiques en supposent d'autres qui le sont moins, ou qui ne le sont pas du tout. Il y a donc une fracture intrinsèque dans les synoptiques eux-mêmes, qui perdent ainsi, pour un double motif, presque toute valeur historique et doctrinale. Saint Jean, à son tour, est tellement distant des synoptiques, à plus forte raison de l'enseignement du Sauveur, qu'il ne compte que comme expression des doctrines ecclésiastiques à la fin du premier siècle.

Le grand effort de l'exégèse catholique devra être, d'ici à longtemps, de rapprocher et de ressouder, par une critique sincère et consciencieuse, ces tronçons épars, et de reconstituer la littérature du nouveau Testament, telle que la connurent nos pères dans la foi. Nos modestes études montreront peut-être, à quelques-uns, dans quel esprit et par quels moyens cette reconstitution doit être opérée.

Nous avons dit ce que penser de la composition des synoptiques et particulièrement de saint Luc, de leurs relations avec l'enseignement personnel du Sauveur, et conséquemment de leur valeur doctrinale et historique. Leurs connexions rédactionnelles, leur entrelacement avec le quatrième Évangile, nous

sont connus ; ce dernier sort vengé des accusations portées contre son historicité et l'inauthenticité de ses discours.

Des hommes, qui avaient été tout d'abord entraînés par des idées analogues à celles de M. Loisy, plaident aujourd'hui en faveur de l'historicité du quatrième Evangile, et repoussent cet allégorisme outrancier qui ne veut voir, dans l'ensemble des faits racontés par saint Jean, que des cadres factices, fabriqués avec des ressouvenirs synoptiques. C'est là un très grand progrès. La question, plus grave, de la parfaite sincérité des discours n'est point aussi avancée. On cherche, comme je l'ai lu dans une revue qu'il ne me convient pas de nommer, une *via media* entre les négations de M. Loisy et les affirmations catholiques. Les doctrines seraient bien de Notre-Seigneur ; mais saint Jean les aurait considérées à travers les faits qui s'étaient déroulés sous son regard depuis trois quarts de siècle, et il les aurait adaptées au besoin de son temps, en les modifiant dans une certaine mesure.

Moi aussi, je reconnais volontiers que saint Jean a considéré les doctrines du divin Maître, dans le but d'y trouver satisfaction aux besoins des communautés chrétiennes. Mais, parce qu'il était sincère et inspiré, il a reproduit ces doctrines dans leur absolue vérité, sans y rien ajouter de lui-même. Je parle ici, bien entendu, des discours qu'il met sur les lèvres du Sauveur, et non de ce qui est contenu dans les observations qui lui sont personnelles... Quand

il dit par exemple : *Hœc verba locutus est Jesus in gazophilacio, docens in templo* (1) ou sous d'autres formes : *Hœc illo loquente*, le Christ a dit ces choses, la critique n'a qu'à s'incliner devant cette affirmation. Or, remarquez qu'elle se lit au début de tous les discours du quatrième Evangile.

L'Eglise des premiers siècles a toujours professé un véritable culte pour tout ce qui venait des apôtres ; c'est qu'elle considérait tout ce qui était garanti par eux, comme procédant du Christ en personne ; et il n'y eut jamais d'exception pour saint Jean, les plus anciens documents en font foi.

La *via media* que l'on cherche entre cette doctrine et les élucubrations de M. Loisy est introuvable ; elle n'a jamais existé.

Vous obstinez-vous à la créer ? M. Loisy y entrera après vous et y fera passer tout le bagage de ses négations. Vous prétendez que l'inspiration n'a point empêché saint Jean de commenter les discours qu'il prête au Sauveur, et d'interpréter sa doctrine en l'idéalisant. M. Loisy appliquera votre théorie aux synoptiques, et il vous sera impossible de trouver un motif raisonnable pour l'en empêcher. Le principe que vous introduisez dans votre exégèse est essentiellement corrosif, et, en dépit de toutes vos résistances, il dévorera tout. C'est plus qu'il n'en faut pour que nous le repoussions.

(1) *Evang.*, VIII, 20.

CHAPITRE SIXIÈME

LES ÉPITRES DE SAINT PAUL ET L'EXÉGÈSE NATURALISTE

Lorsqu'on examine un peu attentivement le problème, inquiétant pour plusieurs, des origines du christianisme, ce qui frappe tout d'abord, c'est sa complexité. Le christianisme, en effet, est une institution dont les éléments essentiels sont multiples ; est-il dès lors surprenant qu'ils n'aient été ni créés ni réunis en un jour, mais que cette création et cette réunion aient exigé un certain nombre d'années ? Le Christ, qui en est, à vrai dire, l'unique auteur, y travailla pendant toute sa vie publique ; l'œuvre ne pouvait s'achever que par sa mort et sa résurrection. Et même après celle-ci, l'Église qui avait reçu, par la formation du collège apostolique, son organisation primordiale d'où tout le reste devait sortir, était elle-même comme un corps ina-

nimé. Pour la rendre réellement vivante, lui permettre de se mouvoir, de parler et d'agir, le Christ lui envoya son Esprit qui en prit possession à la Pentecôte.

Cette période de formation première et d'organisation doit être soigneusement distinguée de tout ce qui la suit. Sitôt qu'il est né, l'enfant grandit; mais cette seconde évolution ne fait que manifester les énergies cachées dans un organisme déjà complet.

L'histoire évangélique autant que la Tradition nous oblige, nous catholiques, à rattacher tous les éléments essentiels qui entrent dans la constitution du christianisme, à son unique fondateur, Jésus-Christ. Que ces éléments, au cours des siècles, aient changé de physionomie, c'est tout naturel : l'homme fait diffère de l'enfant ; ce qui ne veut pas dire qu'il soit essentiellement autre et que l'enfant fut privé d'aucun des organes nécessaires au fonctionnement de sa vie.

L'élément dont l'évolution donne lieu aux contestations les plus âpres, c'est la dogmatique révélée que nous disons être contenue dans les enseignements personnels du Sauveur, interprétés et développés par les témoins apostoliques, sous l'illumination immédiate de son Esprit.

M. Loisy, au contraire, reporte beaucoup plus tard la constitution de cette dogmatique, étrangère ou à peu près étrangère au Sauveur lui-même. Ce sont tout au plus les Evangélistes et les Apôtres qui

l'ont créée. Ou plutôt, les Evangiles sont des œuvres composites, retouchées par des anonymes, des recueils de traditions qui vont s'idéalisant sans cesse. M. Loisy vous dira encore que les Evangiles sont les interprétations de la conscience chrétienne au sein des premières communautés, renchérissant les unes sur les autres, dans les inventions d'une foi qui ne se rattache à l'enseignement du Sauveur que par un lien historique.

En résumé, l'évolution telle que la conçoit cet exégète est toute fictive ; il nous parle sans cesse de germe, et dans son système il n'y en a point. L'enseignement personnel du Sauveur, en effet, n'est point ce germe, puisque rien ou presque rien de ce qui constitue notre croyance actuelle n'y était contenu : cela est venu après coup et par des apports successifs dont la source est l'esprit humain et nullement la révélation divine.

Une étude attentive de saint Paul met à néant tout ce système.

D'après M. Loisy, « les Epitres aux Thessaloniciens ont été écrites vers l'an 53 ; la première aux Corinthiens, dans les premiers mois de l'an 57 ; la deuxième, à l'automne de la même année 57, ou au commencement de l'an 58 ; l'Epître aux Galates, composée avant celle-ci, flotte entre l'année 55 et l'année 57. Ont été écrites pendant la captivité de saint Paul, entre l'an 61 et l'an 64, les Epîtres aux Ephésiens, aux Colossiens, avec le billet à Philémon et aux Philippiens. Il est beaucoup plus difficile de

dater l'Epître aux Hébreux et les Epîtres pastorales (1) ».

S'il faut en croire le même M. Loisy, les synoptiques n'auraient paru qu'après la destruction de Jérusalem, et seraient l'expression non de l'enseignement personnel du Sauveur, mais de la conscience de l'Eglise à cette époque. De plus ces mêmes synoptiques ne contiendraient aucun des dogmes fondamentaux : la Filiation naturelle ou Divinité de Jésus-Christ, sa rédemption, l'institution de son Eglise ou de ses sacrements...

Dans ce cas, je pose à M. Loisy la question suivante : Si les Epîtres pauliniennes ont été écrites aux dates que vous indiquiez vous-même à l'instant, si de plus elles contiennent, comme je le prouverai tout à l'heure, ces mêmes dogmes fondamentaux ; comment les synoptiques, publiés après l'an 70, pouvaient-ils les ignorer ?

Après un rapide regard jeté sur l'ensemble de la dogmatique des Epîtres et sur le progrès qui s'y manifeste, nous opposerons cette dogmatique paulinienne aux affirmations gratuites de M. Loisy.

I

Évolution dogmatique dans les Épîtres pauliniennes.

La conversion de saint Paul nous reporte à l'an 35. Saint Luc, si soucieux de ses sources et de l'exac-

(1) *Histoire du canon du Nouveau Testament*, pp. 8 et 9.

titude de sa narration, la décrit au chapître 11 du livre des Actes ; puis dans ses chapitres 22 et 26, il insère deux discours où l'apôtre lui même la raconte, au milieu de circonstances dramatiques s'il en fut jamais. La première fois, Paul s'adressait, des degrés de la Tour Antonia, aux Juifs de Jérusalem qui l'auraient assassiné, s'il n'eût été protégé par les soldats romains. Plus tard, c'est devant le roi Agrippa et à la demande du président Félix qu'il reprend son récit.

Au cours de ses Epîtres il y revient trois fois : dans celle aux Galates (1) ; puis à deux reprises dans sa première Epître aux Corinthiens (2). Les variantes que l'on remarque dans ces narrations sont sans portée, surtout au point de vue qui nous occupe ; elles ne sauraient en rien entamer la substance du fait qui n'est pas contestable, et qui même n'a jamais été sérieusement contesté par les rationalistes. Il est trop connu pour que je le répète : mais qu'y a-t-il dans ce fait ?

Saint Paul entre en communication directe avec Jésus de Nazareth, il entend sa voix et reçoit ses ordres. Et notons-le bien, il s'agit ici d'une apparition corporelle, que l'apôtre distinguera toujours des autres visions dont il fut favorisé. Il la compare aux apparitions qui suivirent la résurrection, et qui nous ont été certifiées par les autres apôtres. « En dernier lieu, dit-il, et après tous les autres, le

(1) *Ad Galat.*, I, 12 17.
(2) *Ad Corinth.*, IX, 1 et XV, 8.

Christ m'est apparu à moi aussi, comme à un avorton ». Dans ces différents récits, le caractère objectif de la vision est marqué à dessein, même dans l'Épître aux Galates, où l'apôtre insiste sur l'illumination intérieure dont elle fut accompagnée. Voici en quels termes il débute : « *Paulus apostolus... per Jesum Christum, et Deum patrem qui suscitavit eum à mortuis... ; qui dedit semetipsum pro peccatis nostris, ut eriperet nos de sæculo nequam.* »

Paul nous apporte ici deux notions nouvelles : le Christ qui lui est apparu, c'est le Christ ressuscité après le supplice volontaire qu'il avait subi pour expier nos crimes, et nous arracher à ce siècle mauvais. Ces deux notions sont, on le voit, celles de la Passion expiatoire et de la Résurrection. Voulons-nous entrer plus avant dans la connaissance de ce Christ mort et ressuscité? Paul nous en fournit les moyens dans deux Epîtres antérieures à celle des Galates, les deux premières de toutes, adressées aux Thessaloniciens, et aussi dans celles aux Corinthiens : Le Christ, dit-il, le Messie, c'est le « Seigneur », ὁ κύριος, le « Fils de Dieu ». Les Septante auxquels nous devons tout naturellement nous référer pour juger de la portée de cette expression ὁ κύριος l'appliquent particulièrement à Jahvé. De plus, nous lisons en cent endroits des Epîtres et des autres livres du Nouveau Testament, que le Seigneur, le Christ, doit être, comme son Père lui-même, objet de foi, d'amour et d'adoration. C'est par lui que se révèle la Paternité divine : aussi est-

il uni au Père dans les formules les plus solennelles, au début de la plupart des Epîtres ; ἐν Θεῷ πατρί καί ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ χριστῷ.

La conscience de l'Apôtre a été le théâtre d'un phénomène plus étonnant et plus profond que tous les autres, car il les produit et les explique ; la grâce du Christ χάρις τοῦ Θεοῦ s'est emparée de son être et y est devenue le principe immanent d'une vie nouvelle. Le Christ s'est en quelque sorte substitué à lui, si bien que Paul peut s'écrier en toute vérité : « Non, ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi ». Nous sommes pour la première fois en présence de l'insondable mystère de la régénération, qui rend un homme saint de la Sainteté du Christ, juste de sa Justice, participant de sa nature divine : *Divinæ consortes naturæ.*

Saint Paul est devenu tel par sa conversion et est entré en possession de ces biens dès le premier instant. Les récits qu'il nous a laissés de cette conversion sont un peu postérieurs au fait lui-même ; mais ils nous reportent, nous l'avons déjà remarqué, à l'an 35, presque au lendemain de la mort du Sauveur, si l'on place celle-ci en l'an 33 de notre ère ; sept ans après, si l'on accepte la date plus probable de l'an 28.

Mais cette conversion de saint Paul, ainsi connue et analysée, ne nous apporte-t-elle pas, dans ses éléments essentiels, presque toute la dogmatique révélée ? Nous avons là en effet une christologie dans cette notion de la souveraineté absolue du Sauveur

sur l'âme humaine par la foi, l'amour et l'adoration. La sotériologie apparaît, avec ses deux notions d'expiation et de régénération, se rattachant à la Passion et à la Résurrection du Crucifié. L'ecclésiologie elle-même est comme indiquée par l'ordre donné à l'apôtre de s'adresser à un membre de l'Eglise, qui lui apprendra ce qu'il doit faire. Que ces divers éléments se développent dans les Epîtres et même dans la pensée de Paul, j'y consens volontiers, à la condition que l'on m'accorde qu'ils étaient là, dès le début, et constituaient le christianisme entrant en contact avec l'âme de l'apôtre, pour illuminer son intelligence et transformer sa vie. Je suis prêt à assister à cette évolution, à en rechercher et noter toutes les phases. Elle éclairera ma foi, au lieu de la gêner ; parce que je sens qu'elle procède tout entière de la personne du Christ et de son enseignement propre, ce qui est déjà la négation de la théorie de M. Loisy.

Bien comprise, cette évolution m'apparaît en quelque sorte comme nécessaire. L'esprit de l'homme est ainsi fait qu'il ne saurait habituellement saisir, en une fois, une doctrine aussi complexe que la dogmatique révélée. Il lui faut un travail de réflexion qui demande du temps et de longs efforts. La Révélation elle-même a-t-elle dispensé Paul et les autres apôtres de ces efforts et supprimé les lenteurs qu'ils supposent ? En un mot, a-t-elle été complète du premier coup ? Evidemment non ; le Christ consacra trois années à l'enseignement des Douze, et ils com-

prenaient encore assez peu de choses quand il les quitta. Aussi leur promit-il son Esprit qui une fois venu leur suggérerait, ou si l'on aime mieux, leur expliquerait peu à peu ce qu'il leur avait dit. Après la descente du Saint-Esprit, Pierre eut encore besoin d'une révélation spéciale pour ouvrir tout au large les portes de l'Église aux païens, représentés par le centurion Corneille.

Mais, pour ne point nous éloigner de l'histoire de Paul, nous voyons le grand apôtre favorisé de visions et de révélations positives, dans les circonstances les plus décisives de sa carrière conquérante. C'est sur une révélation dans le temple de Jérusalem, qu'il entreprend son apostolat chez les Gentils ; c'est sur une révélation qu'il l'étend à la Macédoine et à la Grèce. C'est sur une révélation qu'après quatorze ans de travaux, il va à Jérusalem rendre compte à l'Église de la façon dont il a évangélisé. C'est sur une révélation qu'il redonne courage aux naufragés, jetés avec lui sur le rivage maltais, et qu'il acquiert la certitude de parvenir jusqu'à Rome et de plaider sa cause auprès de César. Comment toutes ces révélations n'auraient-elles pas accru en lui l'intelligence des vérités qu'il allait répandre à travers le monde ? Mais cette pénétration plus intime du dogme lui était nécessaire pour exécuter les ordres qui lui étaient donnés. Ainsi il ne devenait apte au ministère auprès des Gentils, qu'en saisissant mieux le caractère universaliste de la religion chrétienne.

Sabatier, l'ancien doyen de la faculté de théologie

protestante de Paris, a construit sur cette évolution dogmatique des Épîtres paulines, toute une théorie dont je veux reproduire ici les lignes générales. Il y distingue trois phases : une première, psychologique ou anthropologique ; une seconde, historique et en quelque sorte sociale; une troisième dite métaphysique. Saint Paul, en effet, dans sa conversion et par sa conversion, expérimente la vérité du christianisme, la parfaite correspondance de ses dogmes avec les besoins de notre nature morale, intellectuelle et religieuse. Cela se passe en lui, dans les profondeurs de sa conscience bouleversée par une force divine dont il n'avait auparavant aucun soupçon. C'est, on le voit, la phase psychologique ou plutôt anthropologique, car son rêve tout entier est atteint par la grâce.

Paul converti devient apôtre, chez lui apostolat et conversion se confondent ; le Christ ne lui avait-il pas déclaré qu'il l'avait choisi dès le sein de sa mère pour qu'il portât son nom de Rédempteur devant les rois et les peuples ? Son ambition est de faire triompher chez les autres les énergies régénératrices qui ont tout changé en lui. Il voit déjà le principe chrétien envahir la Syrie avec la grande Antioche, toutes les peuplades de l'Asie Mineure avec les illustres cités helléniques de son littoral, la Macédoine, la Grèce tout entière, les îles méditerranéennes, Rome enfin et les profondeurs du monde occidental. Ces grandes conquêtes apostoliques provoquèrent un développement parallèle dans les doctrines de Paul.

Le principe chrétien dont il avait saisi les énergies transformatrices en lui-même, il le voit en action sous sa main et par ses efforts, d'un bout à l'autre du monde. Comment n'aurait-il pas étudié cette extension merveilleuse et essayé d'en sonder la nature? De cette étude sortit toute une philosophie de l'histoire qui a son expression la plus complète dans l'Épitre aux Romains.

Enfin voici le vieux lutteur prisonnier, mais non vaincu. Livré par la Synagogue agonisante au tribun romain et au président Félix, il passe deux ans à Césarée, chargé de chaînes (58-60). Sur sa requête, il est transporté à Rome où sa captivité se prolonge deux autres années à peu près; de 60 ou 61 à 62 ou 63. Plus de voyages, plus de contestations ni de luttes contre des adversaires acharnés à sa perte, mais qu'il pouvait regarder en face, apostropher et confondre. Plus de séances orageuses dans les synagogues ni de discours enflammés sur les places publiques, plus de retraites audacieuses bientôt suivies de triomphants retours. C'est encore l'évangélisation sans doute, même par la parole, mais restreinte aux personnes nombreuses, il est vrai, qui venaient le visiter dans ses fers. Cette évangélisation engendrait des chrétiens jusque dans la maison de César. Il devait bien toutefois y avoir dans une telle vie de longues heures d'isolement. La pensée de l'apôtre s'apaise et surtout s'élève; elle se replie sur elle-même et se fortifie pour s'épancher dans des lettres plus admirables que toutes les autres. Les plus

intéressants problèmes de métaphysique religieuse sont abordés dans les Épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens.

Cette évolution dans la dogmatique de saint Paul appelle quelques réserves. Les Épîtres de l'apôtre sont variées et compréhensives comme la dogmatique chrétienne elle-même. Et je dis cela même des moindres, exceptant à peine le billet à Philémon. Partout l'écrivain sacré ouvre des jours sur toutes sortes de questions; il passe de l'une à l'autre, brusquement, sans transitions. Après un conseil pratique, un reproche sanglant, une ironie mordante ou un élan de tendresse surnaturelle, il s'élève aux plus hauts principes de philosophie religieuse et de là projette, dans tous les sens à la fois, les éclairs de sa pensée. C'est par là peut-être que l'on pourrait attaquer la thèse de Sabatier et soutenir que, dans toutes les Épîtres, se mêlent et parfois se confondent et les questions psychologiques, et les questions historiques et sociales, et les questions métaphysiques qu'il a voulu distinguer et classer dans des catégories un peu trop tranchées. Cette observation, si juste soit-elle, ne suffit pas cependant, à mon avis, pour voiler les lignes générales de l'évolution qui, de fait, se remarque dans l'exposé des doctrines pauliniennes et jusque dans l'ordre chronologique des Épîtres.

En lisant *L'apôtre Paul* de Sabatier, je me demandais comment la même plume avait pu écrire *L'esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, et cette autre *Esquisse d'une*

histoire de la pensée du grand apôtre. Le contraste devenait plus saisissant à mesure que j'avançais ; les deux « Esquisses » entraient pour ainsi dire en lutte sous mon regard. Les pages de Sabatier sur saint Paul sont presque toutes remplies d'affirmations opposées au rationalisme de l'auteur. C'est vrai, il ne donne point ces affirmations comme siennes, mais comment n'ose-t-il élever contre elles la moindre discussion de fond ? Son rationalisme perce çà et là, mais se sent écrasé par tout ce qui l'entoure. La raison de ces incohérences, c'est que Sabatier a été subjugué et entraîné par le génie de Paul ; ce n'est qu'en l'oubliant, que redevenu lui-même il a pu écrire le manuel philosophique de l'incrédulité contemporaine, comme Renan en a écrit le manuel historique, comme M. Loisy essaie d'en écrire aujourd'hui le manuel exégétique.

II

Opposition entre la dogmatique paulinienne et les affirmations de M. Loisy.

Si l'on en croit le manuel exégétique en deux tomes : *L'Évangile et l'Église* et *Autour d'un petit livre*, les synoptiques, dans leur teneur actuelle, n'ont été rédigés qu'après la destruction de Jérusalem, vers l'an 70 ; ils sont aussi l'expression non de l'enseignement personnel du Sauveur, mais de la conscience de l'Église à cette époque.

Nos trois Évangiles marqueraient le terme d'une

évolution déjà longue, mais bien incomplète, et sur les points les plus essentiels, notamment sur la rédemption par la croix et sur la résurrection corporelle du Sauveur. Le Christ, qui n'a ni prévu ni annoncé sa mort, n'a pu lui donner aucun caractère expiatoire; il n'a porté aucune intention rédemptrice au calvaire et à l'institution de la Cène. A ne consulter que les témoignages synoptiques, la résurrection corporelle ne saurait être certainement établie. La foi, il est vrai, a pour élément fondamental la croyance au Christ vivant, mais de quelle vie? S'agit-il ici d'une survivance purement morale dans l'esprit et le cœur des disciples, ou d'une survivance physique, corporelle ? Question *secondaire* que M. Loisy se refuse à examiner. C'est là tout ce que cet exégète est parvenu à tirer de nos Évangiles synoptiques (1).

Entrons maintenant dans l'analyse du système paulinien dont nous avons dessiné les lignes générales. Comment Paul conçoit-il, dès le début, la foi qui lui fut donnée, au jour même de sa conversion? Avant cette conversion, il était homme de péché, ne trouvant en lui que les pensées de la chair, φρόνημα τῆσ σαρκός (2) la volonté de la chair, θέλημα... νοῦσ τῆσ σαρκός, et même l'esprit de la chair. Personne mieux que saint Paul n'a pénétré la misère humaine

(1) Pour ces différentes allégations de M. Loisy, voir : *Autour d'un petit livre*, pp. 83 et suiv., et l'*Évangile et l'Église*, pp. 51, 74, 75, 76, etc.

(2) Rom., VIII. 6.

et sondé plus à fond nos plaies morales. Tous, dit-il, nous sommes atteints du même virus originel. Ce n'est pas que notre nature soit entièrement corrompue ; il y reste encore et toujours la liberté à laquelle Paul fait les plus pressants appels. Mais combien cette liberté est opprimée par cette puissance malfaisante, qui s'est développée dans notre chair et étend son règne sur tout l'être humain, le péché !

La négation du péché originel est, pour les protestants libéraux, le premier article du Credo. Je n'en suis pas surpris ; mais ce qui m'étonne, c'est qu'ils osent appuyer leur négation sur saint Paul. Je parle ici des protestants qui ont le plus étudié et même goûté le grand apôtre, de Sabatier par exemple et aussi de Reuss, dans son *Histoire de la théologie au siècle apostolique* (1). » Mais que font-ils alors du cinquième chapitre de l'Epître aux Romains, et notamment de l'inoubliable verset 15 : *Si enim unius delicto multi mortui sunt*... et du suivant : *Si enim unius delicto mors regnavit per unum ?*... La mort dont il s'agit ici n'est pas seulement ni principalement la mort physique mais la mort morale, la mort du péché : c'est une puissance, δύναμις qui courbe tous les hommes sous sa tyrannie, ou plutôt qui les saisit aux entrailles de leur être moral et spirituel, qui dissout, désorganise cet être moral et spirituel. Et la source, le premier principe, de cette dissolution

(1) Tome II, pp. 23 et suiv. ; *les Epîtres pauliniennes et l'Epître aux Romains*, pp. 55 et suiv.

vient de nous être indiqué par l'apôtre : *Unius delictum.*

Le remède à ce mal s'appelle la foi, productrice de la justification : *Justificati ergo ex fide,* nous dit saint Paul au premier verset du fameux chapitre V. Cette foi sera, elle aussi, une puissance, δύναμις un principe immanent qui crée en nous la Justice même de Dieu, sa Sainteté participée, τοῦ Θεοῦ δικαιοσύνη.

Par la foi s'établit entre nous et le Christ mort et ressuscité un double lien organique, au moyen duquel nous puisons dans cette mort et dans cette Résurrection les virtualités propres à chacune, virtualités expiatoires de la mort, virtualités régénératrices de la Résurrection. En vingt endroits, Paul nous montre le Christ se substituant à nous, dans le but d'expier nos fautes par ses souffrances et de payer notre rançon à la justice de son Père. Les protestants, dont j'ai parlé, consentent à reconnaître cette substitution ; mais ils nient l'expiation par la souffrance et surtout cette rançon payée à la justice divine, qui constituerait en notre faveur une justification « forensique », outrageante pour l'amour désintéressé du Père céleste, cause première de notre justification (1). Au lieu de prétendre corriger saint Paul, on ferait mieux d'essayer de le comprendre et d'interpréter ses textes les uns par les autres. Ceux qui affirment l'expiation par la souffrance et la rançon payée à la justice divine sont indéniables ; et

(1) Sabatier : *L'apôtre Paul*, pp. 323 et suiv.

du reste que signifie la substitution que l'on veut bien reconnaître, si elle ne conduit aux deux autres mystères que l'on repousse? Saint Paul n'oublie nullement l'amour désintéressé du Père céleste et ne songe point à établir une antinomie irréductible entre cet amour et la justice infinie... Lui aussi a pensé que l'amour du Père ne pouvait donner une preuve plus magnifique de son désintéressement, que de sacrifier son Fils unique. N'est-ce pas ce qu'il nous déclare très souvent en termes qui rappellent ceux de saint Jean? Paul affirme, avec l'audace de sa foi, le double mystère de la Justice et de l'Amour, comme il a affirmé celui de la prédestination éternelle et de notre liberté.

Enfin le Christ que Paul saisit par sa foi, c'est le Christ corporel, meurtri et crucifié par les Juifs, enseveli par eux. Dans la théologie de l'apôtre, la Résurrection du Christ est aussi réelle que sa mort ; elle est physique, corporelle comme la mort : mort et résurrection s'appellent et se tiennent, sans se séparer jamais, dans sa croyance et dans son amour. Telle est la foi de Paul. Ces principes sont à la base de sa théologie, ils portent tout ; si le système évolue, se développe, c'est sur eux et par eux comme l'arbre grandit en s'appuyant sur ses racines et en se nourrissant par elles.

Saint Paul a cru tout cela en 35, deux ans ou, si vous voulez, sept ans après le supplice de son Dieu crucifié ; il a expérimenté dans sa conscience l'efficacité de ce supplice. Lui-même nous l'assure à cinq

reprises différentes (1). C'est ainsi qu'il a conçu dès le premier instant le christianisme, parce que le Christ illuminateur le lui montra tel sur le chemin de Damas, et qu'Ananie le lui dépeignit tel encore, comme les grands apôtres de Jérusalem lorsqu'il alla les consulter et confronter son Evangile avec le leur.

Aujourd'hui, M. Loisy se croyant mieux renseigné que l'apôtre sur les vrais sentiments des premières communautés, vient nous affirmer qu'après l'an 70, lorsque le monde entier avait entendu les enseignements de Paul, l'Église ne savait rien encore de ces mystères. Les synoptiques rédigés alors ne les contiennent pas; tout au plus lit-on, dans les récits de la Cène, une interpolation de la première Épître aux Corinthiens, qui semble n'avoir pas produit grande impression sur la conscience chrétienne.

Cette interpolation prétendue ajoutait à l'institution de la sainte Cène : « Ceci est mon Corps, ceci est mon Sang », ces autres paroles qui en précisaient le sens et la portée : Mon Corps « qui est livré pour vous », mon Sang « qui est répandu pour vous. » Saint Paul avait tiré de ces quelques mots, tombés des lèvres du Sauveur dans la circonstance la plus mémorable, toute sa théorie de la Rédemption, et ses Épîtres en sont pleines. Les synoptiques au contraire, au dire de M. Loisy, n'y avaient rien compris, n'en avaient rien tiré. L'œuvre de la Rédemption leur était inconnue, ainsi qu'à l'Église, dont ils

(1) *Actes*, XXII et XXVI; *Galates*, I, 12-17; I, *ad Cor.*, IX, 1 et suiv., et XV, 8 et suiv.

exprimaient la pensée intime. Et ils écrivaient, prétend-on, bien des années après la publication des Epîtres pauliniennes ! Je le demande à nouveau : Une pareille théorie est-elle soutenable ?

Comme je ne veux toucher qu'aux points principaux du système de M. Loisy, je passerai sans transition à ce qu'il nous dit de l'Église. Elle naquit en dehors des prévisions, à plus forte raison, en dehors des volontés du Christ. Ce dernier ne songeait qu'au royaume eschatologique ; c'est bien plus tard, par la force des circonstances, à mesure que toute espérance de la parousie s'effondrait, que l'Eglise s'organisa. Pierre et Paul eux-mêmes y contribuèrent assez peu ; « lorsqu'ils moururent, ils ne se doutaient pas d'avoir donné un chef suprême à l'Église... les questions de symbole et de gouvernement leur étaient trop peu familières (1) » pour qu'il n'en fût point ainsi.

Les questions de symbole, peu familières à l'incomparable génie qui a fourni à l'Eglise les premières et inépuisables formules de sa théologie ! On croit rêver en lisant de telles choses. Les questions de gouvernement étrangères à l'auteur des lettres pastorales, au maître, à l'admoniteur des évêques Tite et Timothée !

Au lieu de consulter M. Loisy sur la foi de saint Paul, interrogeons l'apôtre lui-même ; ses renseignements seront plus sûrs. Il nous les a donnés très amples, notamment sur l'Église dans son Epître aux

(1) *L'Évangile et l'Église*, p. 100.

Ephésiens. D'après lui, cette Eglise est le Corps du Christ, de ce Christ qui, prétend M. Loisy, n'avait jamais songé à l'organiser. Et il faut voir dans cette expression plus qu'une image, un symbole; c'est pour l'apôtre une réalité, en ce sens que cette Eglise ne subsiste que par le Christ et puise sa vie toute entière en Lui. Car de même que Dieu verse dans le Christ, en quelque sorte, la plénitude de sa Divinité — *Quia in ipso inhabitat plenitudo Divinitatis corporaliter;* — de même le Christ, à son tour, déverse de sa propre plénitude dans le corps de l'Eglise. Non seulement, il en est le chef et la tête, mais il en est l'âme, le principe vivifiant, présent partout à la fois, faisant mouvoir et agir tous les membres, distribuant à chacun la part de vie qui lui convient. Ces charismes, en effet, ces énergies célestes, qui se partagent entre tous, ne jaillissent-ils pas du cœur du Christ comme d'une source inépuisable? Et cette effusion de vie divine se continue, se développe, à mesure que l'Eglise s'étend à travers les espaces et les siècles.

Saint Paul avait entrevu toute cette évolution; il en avait tracé à l'avance les lois qu'il semble avoir lues dans l'éternelle prescience du Christ. Ou, si vous aimez mieux, Jésus les lui avait révélées en le convertissant? Il l'avait envoyé vers ces Gentils qui devaient être à leur tour incorporés à la grande Eglise du Sauveur : *Gentes esse cohoeredes, et concorporales, et comparticipes promissionis* (1). A mesure qu'ils se

(1) *Ad Ephes.*, vi, 6.

présentent, la main puissante de l'apôtre les saisit, les greffe sur ce corps immense et toujours en progrès qui a, lui aussi, ses artères et ses veines, je veux dire les canaux sacramentels où circule la vie du chef, le Christ lui-même : *Ex quo totum corpus compactum et connexum per omnem juncturam subministrationis, augmentum facit in ædificationem sui in charitate* (1).

Comment ce Christ aurait-il pu être le rabbi ignorant qui, au dire de M. Loisy, n'aurait ni prévu son supplice ni porté au calvaire aucune intention rédemptrice, et dont la Résurrection est incertaine ou du moins équivoque, morale, spirituelle peut-être, mais sans être physique, corporelle.

Non, le Christ de l'Eglise, d'après saint Paul, c'est le Christ mort et ressuscité, réellement mort et certainement ressuscité. Et voyez comment tout se tient dans la théologie paulinienne : Le baptême, par lequel on devient membre de cette Eglise, est une sorte d'ensevelissement dans la mort et la résurrection du Sauveur. L'enfant, l'adulte, que l'on plonge dans la piscine baptismale est comme plongé, par le fait même, dans la mort et le sang du Christ, et là il s'imprègne des vertus expiatoires de cette mort ; ce sang le lave de toutes ses souillures. Mais ce n'est là que la moitié du mystère ; comme le Christ mort est aussi le Christ ressuscité ; lui-même serrant entre ses bras et sur sa poitrine encore sanglante le nou-

(1) *Ad Ephes.*, IV, 16.

veau chrétien, fils de son amour, il lui communique sa propre vie avec toutes ses énergies sanctifiantes; il en fait « un régénéré. »

Si le Christ n'a rien pressenti, rien prévu, rien su de tout cela, l'Épître aux Ephésiens, au lieu d'être le plus admirable résumé de notre dogmatique révélée, n'est que le rêve sublime, mais décevant, d'un génie halluciné.

M. Loisy prétend encore que l'Eucharistie est « le symbole du royaume eschatologique et de l'imminente parousie », beaucoup plus que celui « d'un culte nouveau ». Paul nous affirme qu'elle est l'alimentation de toutes ces virtualités qui circulent dans l'Eglise. Chacun des membres de cette Eglise la prend, s'en nourrit et a la persuasion qu'il communie à la chair meurtrie du crucifié et qu'il boit son sang.

Nonne communicatio sanguinis Christi est et panis quem frangimus, nonne participatio corporis Domini est (1).

Il nous reste enfin à déterminer l'antinomie qui existe entre la christologie proprement dite de M. Loisy et celle de saint Paul. Pour l'exégète novateur, le Christ des synoptiques « est fils de Dieu, d'une filiation adoptive. Jamais il ne s'est dit, ni sans doute ne s'est cru Fils de Dieu au sens réel de ce mot. Sa dignité de Messie limitait celle de sa filiation ; les deux se confondaient (2). » Et même le messianisme de Jésus ne s'est point réalisé, si l'on entend

(1) *I ad Corinth.*, x, 16.
(2) *L'Evangile et l'Eglise*, p. 57.

par là l'organisation du royaume eschatologique et l'imminente parousie, objet exclusif de ses rêves.

Que pense saint Paul de la filiation du Sauveur? Est-ce un homme, celui qui s'empare si absolument de sa conscience, et qui en devient si complètement le maître, qu'il y substitue sa propre vie à la sienne? *Vivo jam non ego, vivit vero in me Christus.* Est-ce un homme, celui auquel Paul prodigue la foi, l'amour, l'adoration, tous les sentiments que les Juifs réservaient exclusivement à Jahvé? Est-ce un homme, celui que Paul appelle plus de trois cents fois ὁ κύριος, le Maître souverain, exerçant son empire sur les personnes et les choses, sur les individus et les sociétés, sur les siècles passés et sur les siècles à venir? Est-ce un fils adoptif de Dieu, d'une adoption identique à la nôtre par la nature, supérieure uniquement par le degré, celui que saint Paul appelle le propre Fils du Père céleste : *Qui proprio filio suo non pepercit?* Ailleurs il dit avec une plus énergique concision : ὁ υἱός τοῦ Θεοῦ, le Fils par excellence, tandis que les autres sont υἱοί Θεοῦ.

L'apôtre a bien soin d'expliquer que notre filiation adoptive dérive de sa Filiation propre et naturelle. Notre adoption lui a coûté les abaissements de la Crèche et les tourments de la Croix : *Quoniam propter vos egenus factus est, cum esset dives.*

Ce que saint Paul vient de dire de la suprématie du Christ dans l'ordre surnaturel, il l'affirme également pour l'ordre naturel et il en donne immédiatement le motif : Tous les êtres ne subsistent que par

lui et pour lui, parce qu'ils ont été créés par lui, le Fils propre et naturel de Dieu. *Unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia et nos per ipsum* (1). Il nous fait pénétrer ensuite plus avant dans la connaissance de l'être même du Fils de Dieu. Puisque les créatures sont son ouvrage, elles doivent porter les reflets de ses propres perfections, et d'abord la marque de sa Toute-Puissance. Ne sont-elles pas à leur manière une révélation indirecte et fort imparfaite de ce Fils de Dieu, que Paul dit être l'image du Père céleste. *Qui est imago Dei invisibilis.* En lui ont été fondés et la terre et les cieux avec tout ce qu'ils contiennent. *Quoniam in ipso condita sunt universa in cœlis et in terra* (2).

Pour affaiblir ces témoignages, voudrait-on, à l'imitation des protestants, arguer de certains textes qui marquent une subordination ou infériorité du Christ par rapport au Père céleste : *Pater major me est ;* ou bien encore celui-ci : *Primogenitus omnis creaturæ ?* Je réponds, ou plutôt saint Paul répondrait équivalemment que s'il s'agit du Christ considéré comme homme, la subordination est évidente. Lui-même le déclare : *Pater major me est.* S'il s'agit d'une subordination du Christ en tant que Verbe ou Fils du Père, cette subordination n'est et ne peut être que purement logique. Je veux dire par là qu'elle est, en quelque sorte, créée par l'impuissance de notre esprit à concevoir et à exprimer la géné-

(1) *I ad Corinth.*, VIII, 6.
(2) *Ad Coloss.*, I, 15.

ration éternelle. Parce que le Père engendre et que le Fils est engendré, nous imaginons dans l'éternité même deux moments qui n'y sont point, et chez le Père une antériorité qui n'est que de raison. Le Fils est engendré, et par conséquent il reçoit tout du Père, mais nécessairement et par droit de nature, ce qui établit entre eux une égalité parfaite. Saint Paul l'a exprimée dans ce texte : *Qui, cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo ;* ou avec le grec : ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, ce que je traduis ainsi : Lui qui était en la substance même de Dieu, n'a pensé commettre aucun rapt ni aucune injustice en prétendant être son égal (1).

Sabatier reconnaît que ce texte exprime une véritable parenté avec Dieu ; mais, ajoute-t-il, il ne signifie pas la divinité absolue, comme si tout n'était pas absolu dans la divinité. Pour énerver le sens de ce passage embarrassant, le doyen de la faculté de théologie protestante échafaude toute une théorie que M. Godet a victorieusement et brièvement réfutée (2). Cependant Sabatier subjugué à cet endroit même par saint Paul écrit : « L'idée que l'apôtre nous donne de la personne du Christ s'élève presque au niveau de la théologie johannique. Seul le nom de λόγος manque ; mais ce nom même, que Paul a peut-être évité à dessein, ajouterait à peine une nuance à sa

(1) *Ad. Philipp.*, II, 6.
(2) *Introduction au Nouveau Testament*, t. I, p. 598.

pensée (1). » Reuss dit exactement la même chose dans son *Histoire de la théologie au siècle apostolique;* et ce n'est pas le seul point où Sabatier s'en inspire. Veut-on savoir quelle différence existe, au jugement du doyen, entre la christologie du quatrième Evangile et celle de saint Paul ? « La christologie du quatrième Evangile a été construite du point de vue de Dieu. Cela nous explique pourquoi le Verbe, devenu chair de saint Jean, ne parvient jamais à être pleinement et simplement homme. La christologie de Paul au contraire est construite du point de vue de l'homme. Elle a ses racines dans l'anthropologie ; voilà pourquoi sans doute le Christ de Paul n'arrive jamais à être simplement et purement Dieu. »

A mon avis, cette prétendue constatation prouve que saint Jean et saint Paul ont admirablement exprimé la nature du Verbe fait chair ; car il ne devait paraître à aucun moment de sa vie, ni simplement homme, ni simplement Dieu, mais toujours Homme-Dieu.

Mes lecteurs me permettront de reprendre l'argument qui fait le fond de cette thèse et de le serrer davantage. M. Loisy nous parle sans cesse des premières communautés chrétiennes, de leurs expériences religieuses, de leurs états d'âme, si je puis dire, de leurs impressions psychologiques, que les synoptiques n'auraient fait que traduire. Ces synop-

(1) *L'apôtre Paul*, p. 251.

tiques, ajoute-t-il, n'ont été rédigés dans leur teneur actuelle, avec tous les développements, toutes les idéalisations apportées par l'évolution dogmatique elle-même, qu'après la destruction de Jérusalem, l'an 70. Et ces synoptiques ne contiennent pas la croyance à la Filiation du Sauveur, en d'autres termes, la foi à sa Divinité.

Or, voilà que saint Paul affirme, en cent endroits, cette Filiation naturelle ; il n'en a jamais connu d'autre. Dès sa conversion, en l'an 35, il place ce dogme à la base du système théologique le plus fortement lié que l'on puisse concevoir. Tel est le fruit de son expérience religieuse à lui ; il la dit à tous, il la raconte d'un bout du monde à l'autre. C'est le premier témoignage écrit que nous ayons sur le contact du christianisme, à peine né, avec la conscience humaine. On ne peut en alléguer aucun autre qui l'égale.

Ce témoignage, remarquons-le bien, n'est pas seulement celui de Paul ; c'est celui de toutes les Eglises fondées, organisées ou même simplement enseignées par lui. Il n'était pas d'humeur à souffrir contradiction sur des points de cette importance. Devant la moindre dénégation de la Divinité de son Christ et des dogmes connexes, Rédemption, Résurrection, etc., nous aurions entendu les grondements de son indignation, ou plutôt les éclats de sa colère. Ce sont donc les Eglises d'Antioche et de la Syrie, de la Cilicie, de la Pamphylie, de la Pysidie, de la Galatie, de la Cappadoce, en un mot, de toute l'ancienne Asie

Mineure ; ce sont ces grandes Eglises établies au sein des cités helléniques de la côte occidentale de cette Asie Mineure : Ephèse, Troas, Milet, Colosse, Laodicée ; ce sont les Eglises de Thrace et de Macédoine, de Philippes, de Thessalonique ; les Eglises de la Grèce à commencer par Corinthe, celles des îles méditerranéennes, les Eglises de Rome et de l'Italie enfin, qui pensent sur la Rédemption, la Résurrection, la nature divine du Christ, sur le baptême et la sainte Cène, ce que Paul leur a dit et mille fois répété, car ses lettres ne sont que l'écho de sa prédication.

Mais ces Eglises, c'est le monde catholique d'alors à peu près tout entier. Affirmons-le sans crainte, le monde catholique tout entier pensait comme Paul. Celui-ci n'était-il pas allé conférer avec les grands apôtres de Jérusalem ? Il avait reçu leur approbation, avait vécu pendant quinze jours près du chef de tous, Pierre. Au concile de Jérusalem, il les avait entendus discuter les questions litigieuses soulevées par son apostolat lui-même ; et elles avaient été tranchées dans le sens indiqué et voulu par lui. Pierre, Jacques et Jean, l'auteur du quatrième Evangile, lui avaient donné, comme il dit, la main d'association ; et ces incomparables conquérants s'étaient partagé le monde.

Les questions litigieuses dont je viens de parler donnèrent sujet à de nouveaux débats ; jamais on ne revint sur ce qui avait été décidé à Jérusalem, et Pierre lui-même dut reconnaître qu'il avait manqué

de la fermeté nécessaire dans l'application des décrets contresignés par lui avant de l'être par les autres. Ces questions débattues, quelles étaient-elles donc? la Passion? la Résurrection? la Divinité du Sauveur au sens propre du mot? le baptême, la sainte Cène? ou même, si on le veut, la régénération par la foi? Non! Tout le monde le sait, il s'agissait des rites judaïques, de la circoncision et des prescriptions qui en sont la conséquence. Si le système de M. Loisy est vrai, si la tradition représentée par les synoptiques ignorait encore la Filiation naturelle, les adversaires de Paul avaient un moyen bien simple de le confondre. Les Judaïsants n'avaient qu'à lui crier : Ce Christ, au nom duquel vous voulez détruire notre loi et dont vous faites le Fils de Dieu, il n'était qu'un fils de notre race, un simple messie juif.

Trouve-t-on trace de cet argument chez les adversaires de Paul? Contestent-ils la Divinité du Sauveur? Jamais! Et ceci suffit pour montrer que les Judaïsants eux-mêmes avaient, sur tous ces points, la foi de Paul qui était la foi de toute l'Eglise. Plus les querelles, dont retentissent l'épître aux Galates et la seconde aux Corinthiens, ont été âpres et violentes, plus elles démontrent cette identité de la foi de toutes les Eglises et des Judaïsants eux-mêmes, avec la foi de Paul.

Et M. Loisy viendrait nous dire : Non! tous ces dogmes n'ont été créés et formulés qu'après l'an 70. Les synoptiques les ignorent, bien que ces trois Evangiles soient l'expression de tout le développement

théologique antérieur, et non de l'enseignement personnel de Jésus.

En vérité, le système exégétique de M. Loisy est et demeurera à jamais écrasé sous la masse des témoignages contraires, consignés dans les Epîtres pauliniennes. Et je crois qu'il faut chercher dans cette considération les raisons qui ont, à son insu peut-être, déterminé cet exégète à leur faire une place si minime, si insignifiante, dans ses trop nombreux travaux.

Post-scriptum : Dernier exploit de M. Loisy.

La revue de M. Loisy (décembre 1903), qui vient de me parvenir, annonce un grand déballage de textes et d'élucubrations exégétiques, empruntées à M. J. Weiss, dans le but de prouver les thèses du « Petit livre ». Jülicher n'avait-il pas fourni en grande partie les matériaux des « Etudes évangéliques » ? Ce sont toujours les mêmes procédés d'importation protestante et d'adaptation à un catholicisme de plus en plus douteux.

Certes, M. Loisy par ses livres de synthèse comme les deux derniers dont on a tant parlé, fait beaucoup de mal à l'Eglise et particulièrement au clergé. Ses travaux plus directement exégétiques sont peut-être plus funestes encore, surtout à ses disciples. Deux remarques montreront ce que vaut le dernier.

Ecoutons d'abord cet exégète : « L'assertion de Jean (1) : « Il vous baptisera d'esprit », comparée à Matthieu (2) et à Luc (3) : « Il vous baptisera d'esprit saint et de feu », laisse soupçonner une rédaction primitive : « Il vous baptisera de feu », qui est confirmée par la suite du discours dans les deux autres synoptiques (4) : « Il nettoiera son aire... et brûlera la paille au feu qui ne s'éteint pas ». Marc, pour l'adaptation au baptême chrétien, aura remplacé le feu par l'esprit, et les deux autres évangélistes auront combiné la leçon de Marc avec celle de la source, et attribuent sans doute au mot « feu » un sens métaphorique. »

Traduisons en un langage aussi clair et aussi précis que celui de M. Loisy est vague et vaporeux : Marc, Matthieu et Luc ont falsifié la rédaction primitive, la seule vraie, où il n'était question que d'un baptême de feu, opposé au baptême d'eau de saint Jean ; et ils l'ont fait, en vue d'adapter cette rédaction primitive au baptême chrétien, déjà inventé à l'époque où ils écrivaient, après l'an 70, sans doute. Marc est le premier faussaire et le plus coupable ; les deux autres ont été à moitié dupes, en combinant la rédaction primitive avec la falsification de leur devancier.

Et la preuve de tout cela ? demanderez-vous, la

(1) *Marc*, I, 8.
(2) *Matt.*, III, 11.
(3) *Luc*, III, 16.
(4) *Matth.*, III, 12, *Luc*, III, 17.

preuve! la preuve! Mais M. Loisy n'en a point. Cela se laisse soupçonner, vous a-t-il dit. Ou plus simplement, il lui plaît de se figurer les choses ainsi, d'après les indices indiqués : Matthieu et Luc ont ajouté « Igni » à la rédaction de Marc qui disait simplement ; *Ille vero baptizabit vos Spiritu Sancto?* Donc, conclut M. Loisy, il y avait une rédaction antérieure qui contenait ce mot « Igni » et non pas *Spiritu Sancto*. Mais qui vous le dit? Où est-elle, cette rédaction primitive? L'avez-vous encore dans vos cartons? Pourquoi n'aurait-elle pas porté, elle aussi, *Spiritu Sancto et igni?* Cette supposition vaut au moins la vôtre. Dans ce cas, Marc aurait négligé le mot « Igni » qui n'est qu'un commentaire de « Spiritu ». Est-ce que l'Esprit-Saint n'avait pas pour symbole, à la Pentecôte, les langues de feu? Marc n'aura parlé que de l'Esprit, sans mentionner le symbole. Matthieu et Luc auront mentionné l'un et l'autre, et aussi votre rédaction primitive, inconnue de tous.

La phrase embrouillée et elliptique de M. Loisy implique un autre argument : Matthieu et Luc, au verset suivant, parlent d'un feu inextinguible qui brûlera la paille, tandis que le bon grain sera recueilli dans les greniers du père du famille. Dans ce verset, il n'est question que du feu, pas du tout de l'Esprit. Ainsi en était-il, pour le verset qui précède, dans cette fameuse rédaction primitive que personne n'a vue. Telle est l'interprétation de M. Loisy. Je n'y vois qu'une difficulté, mais elle est

très grave : Dans le dernier des versets en question, il s'agit, chez saint Matthieu et saint Luc, du feu de l'enfer ; tandis que dans le premier il s'agit d'un feu tout opposé, du feu de la charité qui purifie les bons et procède du Saint-Esprit. Comment la rédaction primitive a-t-elle pu rapprocher ces deux feux si dissemblables et séparer le feu purificateur, de son principe, le Saint-Esprit ? M. Loisy a inventé la rédaction primitive pour se débarrasser du témoignage de Jean-Baptiste annonçant le baptême chrétien que, d'après l'exégète novateur, le Christ n'a jamais songé à établir.

M. Loisy s'attaque ensuite à un autre dogme plus fondamental encore. Il écrit : « La parole du Père céleste : « Tu es mon fils bien-aimé ; en toi je me complais (1) », paraît secondaire relativement à la leçon occidentale de Luc : « Tu es mon fils, je t'ai engendré aujourd'hui (2). »

Ces lignes semblent à première vue assez inoffensives. Opposer Luc à Marc, alors que le texte du premier semble plus expressif que celui du second, en faveur de la Divinité de Jésus, ce n'est guère dangereux. Rappelons-nous cependant que M. Loisy refuse de lire cette Divinité dans les synoptiques, et dès lors, quel motif peut-il bien avoir de préférer le texte qui semble le mieux l'attester ?

Remarquons encore que le texte de Luc, tel qu'il

(1) *Marc*, I, 11.
(2) *Luc*, III, 22.

est allégué, n'est pas celui de notre Vulgate en tout pareil à celui de saint Marc. C'est une variante du manuscrit « D » accepté et traduit par des latins, ainsi qu'en témoigne Tischendorf.

Les préférences de M. Loisy m'étonnent d'autant plus que la variante du manuscrit « D » reproduit un verset du psaume II, dont saint Paul se sert dans son Epître aux Hébreux pour prouver la Filiation naturelle, ou Divinité du Sauveur, ce qui nous rend ce verset plus précieux encore, à nous, catholiques. Mais M. Loisy, très habituellement du moins, considère ces citations et adaptations, comme des surcharges ou retouches étrangères au texte primitif. Et je crois bien qu'ici surtout, il ne manquerait pas de nous en avertir, s'il n'avait un motif de majeure importance qui l'en empêche.

Ce motif, le voici : Les exégètes protestants et rationalistes voient dans le baptême du Sauveur une consécration de sa messianité, et dans la parole de la voix céleste, la déclaration de sa filiation adoptive, la seule qu'ils reconnaissent. Auparavant, le Christ n'avait conscience ni de cette messianité, ni de cette filiation, car les deux s'appellent et se mesurent l'une par l'autre. Elles lui furent révélées au Jourdain par la voix céleste, articulant ces paroles : « Tu es mon Fils bien aimé. » Mais si la voix céleste ajouta, comme le veut le manuscrit « D » : « Je t'ai engendré aujourd'hui », la filiation adoptive est bien plus expressément déclarée : « C'est aujourd'hui, à cette heure de ton baptême, que moi, Dieu

le père, je t'engendre, toi, homme, et t'adopte pour mon fils. »

L'*hodie*, dans l'Epître de saint Paul, exprime la Génération éternelle au sein du Père ; l'*hodie* du manuscrit « D », *interprété par les protestants*, exprime la filiation adoptive.

M. Loisy adopte, lui, le manuscrit « D », et l'interprétation protestante, pour ce seul motif ; et la leçon de Marc lui paraît « secondaire » relativement à la leçon occidentale. « Celle-ci correspond, nous dit-il, au sens primitif de la description, à savoir, la consécration messianique de Jésus. »

J'ai voulu, dans ce « post-scriptum », donner un échantillon de la critique exégétique de M. Loisy, vue dans le détail. Elle est essentiellement corrosive, et ce qu'elle ronge, ce sont les bases scripturaires de nos dogmes, comme le termite ronge les maîtresses poutres de l'édifice dont il prépare la ruine. Le travail commencé dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuse* (déc.) ne sera guère qu'un plagiat des dernières œuvres de J. Weiss et de Wrede ; M. Loisy l'avoue équivalemment, et nous pouvons être sûrs qu'il ne modifiera que bien peu leurs conclusions. Chaque phrase, comme celles que j'ai citées, est une attaque plus ou moins déguisée contre l'un de nos dogmes. Pour réfuter ces douze pages, il faudrait en écrire cent, dont la lecture serait nécessairement presque aussi fatigante, pour ne pas dire aussi fastidieuse, que celle des œuvres de M. Loisy.

CHAPITRE SEPTIÈME

RÉSUMÉ ET CONCLUSIONS

Le vice intrinsèque de toutes les théories que nous avons combattues dans la première partie de ce volume est de méconnaître l'essence même du Christianisme, et de le blesser comme à plaisir dans quelques-uns de ses éléments constitutifs. Pour s'adapter, comme le désirent les novateurs, aux temps et aux circonstances et continuer son œuvre de régénération, pour pénétrer les sciences elles-mêmes, les éclairer d'une lumière indirecte, mais précieuse, et en recevoir à son tour d'inappréciables services, le Catholicisme doit être tout d'abord respecté et conservé dans une intégralité parfaite.

La Religion, telle que Jésus-Christ l'a faite, vit de l'idée, de la notion du Surnaturel ; les novateurs au contraire veulent bannir cette idée autant que possible de la Bible elle-même, en faire abstraction, en d'autres termes, étudier la Bible, spéculer et bâtir

leurs théories historiques et même dogmatiques, comme si le surnaturel n'existait point. Ils l'introduiront après coup, à la dérobée et par une porte de derrière, quand la maison sera construite et aménagée, non pas pour lui et par lui, mais pour la science et par la science. Au fond, on a peur de Dieu ; c'est un être gênant et s'il faut lui faire sa part, qu'elle soit du moins aussi petite que possible.

Et pourtant Dieu est partout dans la Bible ; il y remplit tout depuis le premier verset de la Genèse jusqu'au dernier de l'Apocalypse. Sans doute les hommes y parlent et y agissent aussi ; mais leur action ne supprime pas un seul instant l'action divine ; elle la suppose, l'implique et souvent la manifeste. Et le Dieu qui agit ici n'est plus seulement le Dieu de la nature, c'est d'abord et avant tout le Dieu du Surnaturel ; le but qu'il poursuit est surnaturel, la sanctification est une sorte de déification de sa créature ; il y ramène tout le reste par des moyens souples et doux. Tous les événements s'ordonnent sous sa main puissante et paternelle en vue de cette fin ; et ce mystérieux enchaînement des effets et des causes, en se déroulant le long des siècles, constitue la trame historique elle-même.

Comment des savants catholiques peuvent-ils rêver de remonter cette longue chaîne, de décomposer ce tissu historique, sans y rencontrer le Dieu du Surnaturel ?

L'inspiration des Ecritures est l'un des principaux aspects du Surnaturel biblique. Sous prétexte que

la notion analytique de cette inspiration n'a fait l'objet d'aucune définition conciliaire, on s'est efforcé de la faire fléchir et de l'accommoder avec les prétendues erreurs que l'on a cru apercevoir dans la Bible. Il est très possible, peut-être deviendra-t-il nécessaire, que l'Eglise précise davantage son enseignement sur l'inspiration ; mais elle le fera, soyons-en sûrs, sans abandonner aucun des éléments considérés aujourd'hui comme essentiellement constitutifs de cette notion. Or, j'en ai déjà fait la remarque, ils se réduisent à trois : illumination de l'intelligence de l'écrivain, motion spéciale sur sa volonté le décidant à écrire, et comme résultat nécessaire de cette double action divine, garantie de toute erreur en ce qu'il rédige sous cette influence. L'inerrance de la Bible est donc essentiellement liée à son inspiration ; celle-ci n'existe que pour arriver à celle-là ; le but, c'est l'inerrance ; le moyen, c'est l'inspiration.

La nouvelle exégèse s'attaque directement à l'inerrance ; de là ses efforts pour modifier l'inspiration elle-même. Ce qui la gêne particulièrement, c'est que, d'après l'enseignement constant de l'Eglise, cette inerrance s'étend à tous les écrits bibliques, et à tout ce qu'ils contiennent : histoire, science et dogme. On sait l'inanité des efforts tentés pour restreindre l'inspiration aux seules matières dogmatiques ou religieuses ; l'Eglise s'y est formellement opposée par la Bulle *Providentissimus Deus*. Au lieu de s'y soumettre franchement et simplement,

la nouvelle école a essayé de se dérober à ces enseignements par tous les moyens possibles ; de là ses égarements et ses erreurs, et aussi la crise si douloureuse où nous nous débattons, sans en pouvoir sortir.

Quelle est donc la solution de ces difficultés que l'on grossit, que l'on exaspère comme à plaisir ?

Afin de rendre ces remarques plus claires et plus indiscutables, nous entendons ne parler en ce moment que des textes non doctrinaux, que l'Eglise n'a par conséquent jamais interprétés, pas même de façon indirecte, et que n'éclaire point notre dogmatique définie ou simplement enseignée par le magistère ordinaire. La question qui revient, toujours la même, au sujet de ces textes est celle-ci : Qu'a voulu dire l'auteur et qu'a-t-il dit réellement ? Il me semble que si, au lieu de nous bâtir des théories générales inacceptables, on consultait de bonne foi et sans parti-pris la critique textuelle, aidée de ses deux sœurs cadettes, la critique historique et la critique littéraire, bien des difficultés s'évanouiraient relativement à ces fameux textes scientifiques que certains exégètes improvisés découvrent partout, dans l'unique but de mettre la Bible en contradiction avec les sciences modernes. Ce n'est pas seulement dans l'Hexaméron et la détermination précise des jours génésiaques qu'ils voient ces difficultés, ni dans l'universalité géographique ou ethnographique du déluge, ou encore dans l'arrêt miraculeux du soleil par Josué ; c'est dans des « descriptions poé-

tiques du firmament recouvrant la terre comme un pavillon, ou nous représentant le soleil et la lune comme les plus grands astres, et les étoiles comme des luminaires à notre service. »

Il n'est cependant point nécessaire, ce me semble, d'être doué d'un sens littéraire trop spécial, pour discerner un morceau de poésie, d'un fragment de traité sur la mécanique céleste. La description du déluge ne vous semble point impliquer l'absolue universalité du cataclysme qui, pour garder toute sa signification et sa portée religieuse, ne dut pas nécessairement s'étendre à toute la terre? Je l'admettrai comme vous, pourvu qu'il apparaisse, d'après les textes dûment interprétés, que telle fut la pensée de l'auteur. Et j'en dirai autant des jours génésiaques de vingt-quatre heures, qui ne me semblent pas du tout ressortir du remarquable morceau où Moïse nous a décrit la succession des interventions créatrices du Très-Haut et de leurs principaux effets.

En d'autres termes, c'est à la critique de chercher et de déterminer, si elle le peut, le sens de ces textes qui n'ont reçu aucune interprétation obligatoire. Mais ce sens sera toujours celui de l'auteur inspiré; et quand vous l'aurez réellement trouvé et précisé, ce sens sera en parfait accord avec la vérité, telle que l'écrivain sacré l'a connue et a voulu la rendre.

Et c'est ici que je me sépare absolument de l'exégèse novatrice. Elle prétend en effet que le concept des écrivains sacrés était faux, par là même qu'il

ne correspondait point à la réalité scientifique, telle que les découvertes modernes nous la font connaître. Ainsi quand ils disaient que le soleil se lève et se couche ou s'arrête, ils croyaient, comme tous les hommes de ce temps-là, qu'il en était réellement ainsi. Ils se sont par conséquent trompés et ont mis cette erreur ou cette inexactitude dans leurs textes.

Pour moi, respectueux jusqu'au bout de la véracité des auteurs sacrés et de la garantie de leur inspiration, je soutiens que leurs textes sont exacts, s'ils sont pris dans le sens qu'eux-mêmes leur donnaient. Vous me parlez de mécanique céleste, lorsqu'il s'agit du lever et du coucher du soleil ou de son arrêt miraculeux ; je vous réponds que rien de pareil ne se présenta à l'esprit des auteurs, ces questions leur étant absolument étrangères. Ils ont voulu exprimer ce qu'ils voyaient et rien de plus ; l'apparition et la disparition du soleil, ou son arrêt prolongé sur l'horizon ; la grandeur apparente du soleil et de la lune relativement aux autres astres, le scintillement des étoiles au-dessus de nos têtes dans les belles nuits d'été... Et j'entends qu'il y a là, en dépit de toutes vos théories de mécanique céleste, quelque chose de très réel, de très important pour nous, puisque c'est cela même qui règle notre vie, nos occupations, notre sommeil, en un mot presque toutes nos habitudes. Qu'avaient-ils besoin de l'explication scientifique de tout cela, pour en parler pertinemment au point de vue où ils se plaçaient? Ne faisons-nous pas ainsi aujourd'hui même?

A tout instant nous décrivons des phénomènes dont nous ignorons la cause, à laquelle nous ne songeons même pas. Eux aussi s'en tenaient à la description des phénomènes, et leur description demeure exacte aujourd'hui comme elle l'était de leur temps.

Le récit de Josué (1) semble mettre certaines têtes en ébullition. Aussi estime-t-on avoir beaucoup fait, quand on a retranché de la Bible ce miracle qui empêche, paraît-il, la réconciliation du catholicisme avec l'esprit moderne. Je crains bien que l'esprit moderne ne se heurte à quelques autres faits bibliques, qui lui répugneront tout autant que l'arrestation du soleil. Supposons que le récit de Josué soit réellement historique, au lieu d'être un chant, une poésie, comme on le veut au sein de l'école novatrice, à l'imitation de Reuss. Sera-t-il nécessaire de croire que, d'après les textes et la persuasion de l'auteur, le soleil et, avec lui, toute la machine mondiale, aient suspendu leur mouvement habituel ? Je ne le pense pas. L'auteur a simplement voulu peindre et a peint d'un mot expressif et juste le prolongement miraculeux de la lumière du jour: *Sol stetit*. Comment cela s'est-il produit ? Cette question ne s'est pas même formulée dans son esprit, le mouvement cosmique lui étant totalement inconnu : les choses se passèrent, *comme si* le soleil se fût arrêté dans son mouvement apparent autour de la terre. Le texte ne signifie rien autre chose, et tout écrivain sans prétention scientifique, qui aurait à

(1) Chap. x.

décrire aujourd'hui pareil phénomène, pourrait le narrer en des termes qui ne différeraient pas sensiblement du texte biblique. Telle est notre manière, à nous, d'entendre le passage de la Bulle *Providentissimus Deus,* relatif aux apparences scientifiques.

Pour maintenir les prétendues contradictions entre les sciences modernes et les textes bibliques, les novateurs font valoir fort inutilement les interprétations des anciens exégètes sur les jours génésiaques, l'universalité du déluge, la constitution de l'univers, et surtout la condamnation de Galilée. Vraiment c'est là trop de respect pour les anciens exégètes, que l'on ne se fait pas faute de maltraiter par ailleurs. En quoi leur opinion sur le sens de ces textes nous oblige-t-elle ? N'est-il pas de tradition courante que la pensée des Pères eux-mêmes ne s'impose, qu'autant qu'elle porte sur des sujets de foi et revêt un caractère d'unanimité morale ; en d'autres termes, autant que ces Pères sont et se donnent comme les témoins de l'enseignement doctrinal de l'Eglise, ce qui n'existe nullement dans les cas précités.

Bien qu'aujourd'hui même le système de Galilée ne soit, aux yeux de la science, qu'une hypothèse très vraisemblable, mais impossible à vérifier et, dès lors, sans certitude absolue ; admettons que le tribunal romain se soit trompé. Ce fut du moins, il faut l'avouer, sur un point qui ne ressemble guère aux vérités fondamentales, mises en péril par la nouvelle exégèse. Quel rapport y a-t-il entre un mouve-

ment sidéral, quel qu'il soit, et la Filiation naturelle ou divinité de Jésus-Christ, la rédemption, l'institution de la sainte Eucharistie ?... Une notion astronomique demeurera toujours en dehors de notre dogmatique définie et ne saurait entrer, à aucun titre, dans notre *Credo* ; tandis que les vérités religieuses énumérées ci-dessus sont à la base de notre foi.

Cessons donc de rapprocher des choses si dissemblables et de tenir en suspicion les décisions ecclésiastiques les mieux justifiées, sous prétexte que le tribunal qui les formule s'est trompé une seule fois dans le long cours des siècles.

Les textes historiques prêtent à beaucoup plus de difficultés que les textes réputés scientifiques, et c'est contre eux que viendra se briser la méthode nouvelle.

Outre que ces textes sont mêlés à la dogmatique, ils ne contiennent et ne sauraient rien contenir qui puisse être assimilé à ces apparences scientifiques ou sidérales, lever et coucher du soleil... etc., apparences très réelles, très saisissables en elles-mêmes, qu'il est utile et même nécessaire de constater et de décrire, en faisant abstraction absolue de la cause inconnue qui les produit. Dans les textes historiques, le récit exclut nécessairement ce que les novateurs appellent les « apparences historiques », la légende, la fable. Le devoir de l'historien est précisément de percer ces apparences et d'en constater le vide, de les écarter par conséquent ; il ne méritera

la confiance qu'à cette condition qui s'impose surtout à l'écrivain sacré.

Les novateurs se sont donc imposé la tâche la plus irréalisable, en prétendant découvrir dans les textes historiques des légendes, des fables, que l'auteur y aurait insérées, soit de bonne foi et par ignorance, soit volontairement et pour mieux faire ressortir des leçons qu'il croit utiles, ou pour mieux établir une doctrine liée à ces faits légendaires, comme on a eu la témérité de le dire à propos du quatrième Évangile. Prenons comme exemple les narrations patriarcales ; d'après l'exégèse rationaliste elles ont été inventées pour mettre en relief certains événements bien postérieurs qui se rattachent à l'histoire des différentes tribus. C'est là l'idée de Reuss, plus ou moins acceptée de nos novateurs catholiques.

Les chapitres de la Genèse qui contiennent ces narrations se présentent avec toutes les apparences de l'historicité. L'auteur raconte ces faits comme très réels ; s'il nous trompe, il s'est trompé lui-même et c'est un ignorant, à moins qu'il ne soit pire encore, un faussaire, habile à dissimuler des fables sous les apparences de la vérité. Toutes ces suppositions sont inconciliables avec l'inspiration dont les novateurs eux-mêmes le croient favorisé : elles associeraient en effet Dieu, l'auteur principal de ces récits, à l'ignorance ou à la mauvaise foi du rédacteur humain dont il se serait servi.

On nous dit que l'écrivain sacré, dans ce cas, raconte sans rien garantir ; il n'affirme ni ne nie, mais

transmet ces récits, tels qu'il les a trouvés, sans se prononcer sur leur nature et leur exactitude. A quel signe le reconnaît-on? Y a-t-il dans les textes le moindre indice d'intentions pareilles? Non, ce n'est point sur la pensée et l'intention de l'auteur que l'on base ces hypothèses, mais sur la nature des faits racontés; on estime ces faits invraisemblables ou même impossibles, et on y substitue des combinaisons qui ne reposent sur rien.

L'objection la plus spécieuse se tire des allégories dont certains livres bibliques sont parsemés. Nous l'avons bien des fois reconnu, le Nouveau Testament a lui-même ses paraboles, celle de l'Enfant prodigue, pour choisir un exemple. Le fait matériel qu'elle relate est supposé par le Sauveur, pour servir d'expression aux vérités morales qui en ressortent. Mais l'examen même superficiel du texte le révèle; l'intention de l'auteur est manifeste. En est-il ainsi des narrations patriarcales? Voici par exemple dans l'histoire d'Abraham, sa sortie de la Chaldée, son voyage vers le Nord, son séjour à Haran, et enfin son entrée dans le pays de Chanaan, future patrie de sa race. La Genèse nous dit les moindres circonstances de cette migration, les membres de sa famille que le patriarche emmenait avec lui, les difficultés qu'il rencontra sur son chemin... Au jugement de l'exégèse novatrice, Abraham n'en demeure pas moins un personnage purement fictif comme l'Enfant prodigue; tous ces détails aux apparences historiques recouvrent tout simplement une migration

de tribu sur laquelle nous ne connaissons rien de précis. Fable et légende que tout cela.

Raisonner ainsi, c'est dénaturer les textes, en altérer la signification et aller contre toutes les règles de la probité intellectuelle la plus élémentaire. Une pareille exégèse est de pure fantaisie, ou plutôt elle s'inspire de préjugés rationalistes, inavoués parce qu'ils sont inavouables.

L'analyse des textes, la recherche désintéressée de leur sens vrai, telle me semble être la loi de l'exégèse catholique. La simple observance de cette loi suffirait à élucider bien des questions, celle par exemple des citations dont certaines pages bibliques sont remplies. Le texte fait-il des réserves sur la véracité ou l'exactitude de ces citations, nous sommes prévenus dès lors et nous savons ce qu'il en faut penser. L'auteur les a-t-il insérées dans son œuvre sans nous en avertir, c'est la manière la plus simple et la plus naturelle de les faire siennes et de s'en porter garant.

Il appartient encore à la critique sagement pratiquée de nous renseigner sur la valeur des chiffres que nous lisons dans certains livres bibliques, sur leurs désaccords parfois très notables. Ou plutôt elle l'a fait depuis longtemps en nous mettant en garde contre des fautes de copistes qui pourraient bien être plus nombreuses qu'on ne le croit. Que de problèmes à élucider concernant ces variantes considérables dans quelques livres de l'Ancien Testament. Leur discussion approfondie serait plus opportune

que la construction de théories vagues et générales, sur des légendes, dont on ne sait pas même nous dessiner les contours que chacun étend à sa guise. La critique ainsi entendue nous conduirait à des résultats bien autrement sûrs que toutes ces hypothèses risquées, qui ne sauraient que compromettre l'exégèse scripturaire elle-même.

Les textes doctrinaux ont une autre règle exégétique que les textes historiques et scientifiques ; je veux dire qu'ils reçoivent leur interprétation définitive d'une source bien plus sûre que la critique, même la plus prudente et la plus sage. Cette source, c'est notre dogmatique, enseignée par l'Église. Remarquons ici, pour éviter un cercle vicieux, que cette dogmatique relève d'une autorité antérieure à l'Écriture elle-même, la tradition orale directement confiée à l'Église, pour qu'elle la garde et l'interprète.

Pour affaiblir, pratiquement du moins, l'autorité de la dogmatique révélée, telle qu'elle est définie ou communément enseignée par l'Église, les novateurs contestent sa précision. Ils l'imaginent plus ou moins flottante et incertaine dans quelques-unes de ses parties, celles qui sont l'objet, non pas des définitions conciliaires, mais de cet enseignement commun et universel que nous estimons obligatoire, comme les définitions elles-mêmes. Sans doute, entre cet enseignement ordinaire et ce qui est opinion plus ou moins libre, s'étend une zône intermédiaire où s'entremêlent les ombres et la lumière. Rien de difficile à trancher comme les questions de frontière ;

mais en deçà de la susdite zône, que de choses parfaitement sûres et définitivement arrêtées dans la conscience ecclésiastique. C'est toute cette masse d'enseignements précis et définitifs, qui éclaire les textes scripturaires dont nous nous occupons.

On dit que l'Église n'en a interprété qu'un petit nombre comme exprimant son dogme, et cela est très vrai. Mais ce qui est non moins exact, c'est que tous ces textes doctrinaux sont très directement éclairés par sa dogmatique définie ou communément enseignée. Lorsque l'exégète les aborde et en fait la critique, il doit toujours les considérer dans leurs relations avec cette dogmatique et les interpréter d'après elle, ou selon l'expression consacrée, d'après l'analogie de la foi. Il est bien évident que, parmi ces textes, il faut ranger tous ceux qui contiennent un point quelconque de doctrine. Mais les textes historiques n'échappent point absolument à la règle exégétique en question. Combien en est-il qui tiennent à la doctrine elle-même, sans pouvoir en être séparés, même dans l'Ancien Testament ? J'ai montré cette connexion nécessaire, à l'occasion des bénédictions patriarcales, si étroitement entrelacées avec certains faits de la vie des patriarches eux-mêmes. C'est pour ce motif que l'Église, par le décret de Trente, revendique la faculté de se prononcer infailliblement sur toutes les choses qui, tenant à la foi et aux mœurs, entrent de quelque façon dans la constitution de sa doctrine. Qui donc oserait dire que l'histoire ne prête pas des matériaux essentiels à ces constructions doc-

trinales, œuvres de nos conciles, lorsque les faits tiennent une si grande place dans la révélation évangélique, et que les mystères chrétiens eux-mêmes sont des faits avant d'être des dogmes.

Il n'est pas jusqu'à ces questions, aujourd'hui si controversées, concernant la datation des livres saints et leur attribution à tels auteurs, qui ne relèvent, en une certaine mesure, de notre dogmatique. On nous répète à tout instant que l'Église n'a rien défini et peut-être ne définira jamais rien à ce sujet. Mais cela ne signifie pas du tout que l'on puisse, sur tous ces points, s'émanciper des règles élémentaires de l'herméneutique, et se livrer aux extravagantes suppositions que l'on connaît. On nous affirme que le Pentateuque n'a presque rien de Moïse, qu'il date du huitième siècle dans sa forme actuelle, et que la Genèse pourrait ne remonter pas plus haut qu'Esdras. La tradition historique du péché originel et de l'état primitif de l'homme ne serait-elle pas ébranlée par de pareilles hypothèses ? On ne voit plus aussi comment justifier les témoignages des écrivains sacrés eux-mêmes, du Christ et des apôtres, qui parlent du Pentateuque ou Torâh comme de l'œuvre de Moïse.

La question devient plus délicate encore, lorsqu'il s'agit du Nouveau Testament. L'Église en effet a reçu l'Ancien des mains de la synagogue, ou plus exactement de Jésus-Christ, qui a ordonné cette transmission ; l'Église, pourtant, n'était pas là, présente, lorsque ces différents livres ont été écrits.

Mais il n'en est plus de même du Nouveau ; les Evangiles par exemple ont été rédigés dans son sein, pour son service, et sont l'écho de sa propre pensée, puisqu'elle avait été constituée l'unique gardienne de l'enseignement du Christ. Quoique dictés en quelque sorte par le Saint-Esprit, ces livres ont dû nous être communiqués par l'Église pour être réputés tels et avoir autorité auprès de ses enfants. Le signe caractéristique dont tous et chacun devaient être marqués, c'était de venir des apôtres, d'avoir été rédigés par eux ou par leurs secrétaires. Ainsi l'origine apostolique de ces livres est un point de la doctrine catholique.

Comment dès lors contester leur attribution traditionnelle à Matthieu, à Marc, à Luc, à Jean et aux autres ? Peut-on les arracher à leurs véritables auteurs, sans mettre en question leur apostolicité ? l'Église primitive n'a jamais connu ce Pseudo-Jean qui aurait écrit le quatrième Evangile, ni cet anonyme qui aurait rédigé notre premier Evangile, sans même avoir eu la moindre relation avec saint Matthieu. Tout au contraire, elle a reçu et, aujourd'hui encore, elle vénère ces livres, parce qu'elle les croit l'œuvre des auteurs inspirés dont elle conserve les noms. Bien téméraires sont donc les hypothèses tardives qui contestent cette tradition, en si étroite connexité avec notre dogmatique elle-même (1).

(1) Consulter à ce sujet l'excellent et très démonstratif opuscule du R. P. Méchineau : *L'origine apostolique du Nouveau-Testament; l'autorité humaine des Livres saints.* (Collection, « Science et Religion », chez Bloud et Barral.)

J'ai voulu récapituler dans ces quelques pages les leçons qui ressortent de tout ce volume, et rappeler les règles essentielles de l'exégèse catholique, aujourd'hui si méconnues et si souvent violées. Jusqu'à ce que l'on se décide à les observer strictement, le trouble déjà si profond dans un grand nombre d'esprits, au lieu de s'apaiser, s'aggravera davantage encore. Il se constituera, au sein de l'Église de France, un parti libéral qui se rapprochera de plus en plus de la malfaisante faction dont le protestantisme a tant souffert ; les doctrines seront bientôt les mêmes, aussi radicalement destructives chez ces catholiques égarés que chez les protestants libéraux. Les esprits audacieux et logiques iront jusqu'à l'apostasie, et les évadés, comme on les appelle, deviendront plus nombreux.

Pire encore serait la révolte au sein même de l'Église. Contenue peut-être pendant quelque temps au fond des esprits et des cœurs, elle finirait par éclater un jour, au grand scandale des fidèles ; ceux-ci en viendraient à suspecter la foi des pasteurs chargés de leur direction. Une fois formés, ces soupçons s'étendraient comme nécessairement ; ils se feraient injustes et outrageants pour la hiérarchie ecclésiastique elle-même, qui perdrait bientôt toute influence auprès de ces laïques. Les pratiques religieuses seraient délaissées plus complètement encore par un trop grand nombre ; la foi s'affaiblirait et le rationalisme envahirait nos meilleurs diocèses.

Les ennemis qui travaillent depuis vingt ou trente

ans à la destruction de l'Église et de tout christianisme, sauraient bien profiter de ces dissensions, les envenimer à plaisir et chercher dans nos rangs des complices pour la perpétration de leurs sinistres projets.

J'aime à croire qu'ils n'en rencontreraient aucun ; mais si quelque chose est propre à leur préparer ces tristes auxiliaires, c'est bien la crise intellectuelle que nous traversons.

En face de pareilles perspectives, il est grand temps de se ressaisir et de se tenir prêts à toutes les complications qui peuvent naître demain.

Que valent nos amours-propres plus ou moins froissés, nos opinions personnelles plus ou moins sûres, lorsqu'il s'agit de la défense et du triomphe de la Vérité catholique ? Puisse-t-elle dominer bientôt toutes nos querelles, et se dégager enfin de nos erreurs, en traits assez vifs et assez lumineux pour que nous la reconnaissions, afin de nous dévouer tous à son service dans une paix reconquise et une mutuelle charité.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

Le Protestantisme libéral.

Pour donner une sorte de définition descriptive du Protestantisme libéral, je dirai qu'il a la prétention d'être un Christianisme nouveau, très différent de l'ancien. Il consiste en effet à rejeter d'abord toute dogmatique révélée : Trinité, incarnation, rédemption, grâce, tout l'ordre surnaturel en un mot, comme propre à diviser les esprits, tandis que la morale seule unit les cœurs. Aussi la garde-t-on précieusement, cette morale du Christ. Ne demandez point par exemple en quoi elle consiste exactement. On se diviserait à vouloir ainsi la préciser ; chacun sera libre de la formuler, bien plus de la créer lui-même, avec sa conscience religieuse émancipée de toute hétéronomie. Aimer Dieu dans l'homme et l'homme ou les hommes en Dieu, voilà une formule générale qui résonne bien et que tous acceptent, à charge de l'interpréter. Christ a aimé Dieu et les hommes. Aussi on le lui rend bien :

on nous parle sans cesse de l'amour passionné pour Christ, pour les vertus de Christ, de la vie de Christ, type et modèle de la nôtre. Ces protestants ont ainsi toute une mystique qu'on dirait être parfois celle des saints du catholicisme lui-même.

Ce Christianisme nouveau, destructeur implacable du dogme, de tous les dogmes, grand admirateur de la morale, application des théories kantiennes à l'ordre religieux, est le cancer des églises réformées. Nous le trouvons partout, en *Angleterre*, en *Allemagne*, en *France*, et partout il constitue un immense péril pour l'Eglise catholique elle-même qu'il essaie d'envahir.

M. Thureau-Dangin, dans son très bel ouvrage : *La Renaissance Catholique en Angleterre*, nous montre l'église anglicane traversée et agitée par des courants contraires, presque dès le début du dix-neuvième siècle. On en distingue surtout trois, la haute Eglise, comme l'on dit, ou *High Church*, la basse Eglise, *Low Church*, et l'Eglise large, *Broad Church*. Nous n'avons point à nous occuper ici de la basse Eglise qui, par ses tendances, se rapproche des sectes séparées de l'anglicanisme. M. Thureau-Dangin nous fait assister à la formation du parti tractarien ou puséyste au sein de la haute Eglise. Son héros principal est, chacun le sait, ce sympathique Newman, esprit profond et raffiné, sans cesse replié sur lui-même comme pour s'écouter vivre et analyser ses sentiments et ses croyances. Nous le voyons se dégager péniblement des ténèbres de l'hérésie protestante, et monter lentement vers la lumière catholique où il entraîne avec lui tant d'âmes d'élite, sœurs de la sienne, si je puis dire, qui avaient vécu de ses propres pensées et accepté son

influence, à un degré vraiment extraordinaire. Toute cette histoire est d'un suprême intérêt, et elle devient plus attachante encore sous la plume habile de M. Thureau-Dangin, qui la conduira sans doute jusqu'à son terme. J'entends désigner par là les dernières tentatives d'union, essayées si courageusement par lord Halifax, qui seront un jour ou l'autre reprises, lorsque l'opinion anglaise, mieux informée relativement à la validité des ordinations anglicanes, obéira aux tendances catholiques dont elle est possédée depuis longtemps.

Si le mouvement tractarien a trouvé chez nous un historien digne de lui, il n'en est pas de même du mouvement qui lui est radicalement hostile, le mouvement libéral. Ce dernier est plus puissant encore, puisqu'il est parvenu à s'installer à peu près en maître au sein de l'anglicanisme, ou du moins à s'y faire une place très considérable, reconnue et comme sanctionnée et consacrée par les tribunaux ecclésiastiques ou réputés tels, et surtout par le Conseil privé de la reine, juge en dernier ressort des choses religieuses et même doctrinales. Il a été écrit en France quelques monographies intéressantes sur ce parti libéral, ou plutôt sur certaines individualités de ce parti ; mais c'est encore dans le livre de M. Thureau-Dangin qu'on en saisit le mieux les lignes générales. Tout le dernier chapitre du second volume lui est consacré.

Nous le voyons représenté dès l'origine par Whately et Arnold, le réformateur du collège de Rugby, que des écrivains catholiques proposent à notre admiration comme l'éducateur par excellence, le type que nous devrions reproduire. Ce Thomas Arnold fut l'adversaire le plus hargneux de Newman, et ses disciples

à Oxford étaient ceux que le chef des tractariens redoutait davantage. Aussi s'empressa-t-on de le nommer *professor regius* d'histoire moderne à Oxford, en 1841, pour y combattre l'influence de Newman, au moment où se produisaient les condamnations épiscopales contre le fameux tract 90 ! Ces mêmes évêques anglicans qui frappaient Newman acceptaient d'établir de compte à demi avec la Prusse un évêque à Jérusalem, qui, choisi alternativement chez les Luthériens et chez les Anglicans, exercerait sa juridiction sur les protestants de toutes les sectes. Arnold, en parfait latitudinariste, tressaillait de joie et en tirait cette conclusion très logique du reste : C'est « qu'au jugement de l'épiscopat, l'Eglise pouvait réunir les personnes professant des articles de foi différents ». L'Eglise de ce doux apôtre de la tolérance et de l'amour n'était pas assez large cependant pour contenir Newman et les tractariens. « Mes sentiments vis-à-vis d'un catholique romain sont tout différents de mes sentiments envers un Newmaniste, écrivait-il, j'honorerais le premier et *je pendrais le second* (1). »

Le continuateur de l'œuvre d'Arnold à Oxford fut Stanley, son biographe ou plutôt son panégyriste, futur doyen de Westminster. Moins profond et moins sincère que le premier, Stanley me paraît être avant tout un raffiné qui se délecte dans le sentiment religieux comme d'autres dans le sentiment des beaux arts, de la musique ou de la peinture. Son *Credo* est encore plus allégé que celui d'Arnold. « Il croyait à un Dieu Père, nous dit M. Thureau-Dangin, admettait les sanctions de la vie future, mais sans enfer... Dans

(1) *La Renaissance Catholique*, tome II, p. 2.9.

quelle mesure admettait-il l'incarnation? Le Verbe fait chair, le Christ non seulement Fils de Dieu, mais Dieu lui-même? on ne le voit pas nettement (?) Il évitait les déclarations formelles. Quant à l'institution divine de l'Eglise, de sa hiérarchie, de ses pouvoirs surnaturels, de ses sacrements, cela n'existait pas pour lui (1) ».

Si l'on veut étudier plus à fond et en lui-même, avec ses plus extrêmes conséquences, le protestantisme libéral, qu'on lise avec attention un livre de Mathieu Arnold, très digne fils de Thomas, le *Head master* de Rugby : *La Crise religieuse en Angleterre : littérature et dogme* (2). Ce n'est point au nom de la science, ni de la philosophie ni de la critique exégétique ou historique, que l'auteur attaque les principes essentiels du christianisme, mais purement et simplement au nom de la critique littéraire. Pour ruiner la dogmatique biblique, il suffit de savoir lire la Bible, comme on lit Virgile et Homère et de l'interpréter comme on interprète les mythologies gréco-romaines. Les dogmes naturels de la philosophie spiritualiste ne sont pas plus respectés; la pensée de Mathieu Arnold est très claire; elle a du moins cet avantage sur celle de Stanley et sur celle de son illustre père; on voit du premier coup d'œil où il veut nous conduire, j'aime mieux cela.

Dans quelle mesure le protestantisme libéral est-il parvenu à s'implanter au sein de l'anglicanisme? M. Thureau-Dangin répond très suffisamment à cette

(1) *La Renaissance Catholique*, p. 402.

(2) Cet ouvrage a été traduit en français sous la direction de l'auteur, et fait partie de la « Bibliothèque de philosophie contemporaine ».

question dans son chapitre, et, çà et là, dans plusieurs autres pages de son livre. L'affaire Gorham nous montre le Conseil privé de la reine, installant, dans une cure du diocèse d'Exeter, un révérend ministre frappé de condamnation, par son évêque, pour avoir nié la régénération baptismale. Ceci se passait en 1847. Plus tard, en 1860, paraissait sous le titre : *Essais et critiques*, un manifeste long et ondoyant du *Broad church*; sept écrivains y avaient collaboré; tous appartenaient au clergé à l'exception d'un seul. Parmi eux on remarquait trois dignitaires d'Oxford, le *Head master* de Rugby, successeur de Thomas Arnold, le docteur Temple, mort récemment primat de Cantorbéry. Les *Essais* de ces sept docteurs contenaient l'énoncé plus ou moins sincère des thèses que nous connaissons. Ils soulevèrent une des plus formidables tempêtes qui aient agité l'Angleterre religieuse, au cours du dix-neuvième siècle. Cette tempête fut rendue plus violente encore, par la publication d'une étude de l'évêque du Natal, Colenso, contre l'inspiration des Ecritures. Ce Colenso avait été condamné et même excommunié par son métropolitain, l'archevêque du Cap, comme les Essayistes avaient été condamnés par la *Cour des Arches*. Mais double appel fut interjeté auprès du Conseil Privé, qui donna gain de cause à Colenso et aux auteurs des *Essais et critiques!* C'est ainsi que le protestantisme libéral ou Broad church a conquis très légalement droit de cité au sein de l'anglicanisme.

Pareille évolution s'est produite en Allemagne, dans ces églises luthériennes et calvinistes, beaucoup plus ouvertes encore à toutes les audaces, à toutes les extravagances de l'invidualisme et de la libre pensée.

C'est là que le protestantisme libéral s'est déployé dans toute sa malfaisance.

Le livre que M. Loisy est censé réfuter indique, à lui seul, où l'on en est. M. Harnac y recherche quelle est *l'essence* du christianisme et il la place tout entière dans la « foi au Père céleste ». Voilà, il faut l'avouer, une religion fort simplifiée, et encore la foi dont il s'agit est d'espèce particulière; purement subjective, elle peut se passer d'objet, ou, si elle s'en crée un, il sera tout ce qu'il plaira à chacun de rêver. Ce n'est point au nom d'une critique purement littéraire que M. Harnac dirige ses assauts contre les dogmes essentiels du christianisme, mais au nom de toutes les sciences religieuses et, en particulier, au nom de l'exégèse et de l'histoire. Professeur illustre et des mieux écoutés, il a la charge de former les futurs ministres de l'Evangile. Les conférences publiées sous ce titre : *L'Essence du christianisme*, ont été prononcées devant les étudiants de l'Université de Berlin. N'en doutons point, elles auront un écho dans les temples luthériens et calvinistes où les disciples de M. Harnac devront porter la bonne parole. C'est dire assez que le protestantisme libéral est au cœur de la place.

M. Goyau, dans un intéressant ouvrage que j'ai eu plusieurs fois l'occasion de citer, *l'Allemagne religieuse*, nous dit exactement en quoi consiste cette évolution antidogmatique qui s'est opérée au sein de la Réforme. Il nous a décrit, au chapitre III, l'influence toujours grandissante de M. Harnac et des autres professeurs libéraux, leurs polémiques contre les orthodoxes, les interventions toujours inefficaces des surintendants, investis d'un pouvoir adminis-

tratif, un peu analogue à celui de nos évêques, et enfin l'inutilité des avertissements de l'empereur en personne. A peine y a-t-il dans tout l'empire quatre Facultés de théologie où l'enseignement soit complètement orthodoxe; ce sont celles de Rostock, Greifswald, Erlangen et peut-être Leipzig. Toutes les autres, treize au moins, sont aux mains des libéraux.

Un épisode raconté par M. Goyau nous peindra, mieux que tout le reste, cette situation : « Donnant à la Faculté de Bonn, en octobre 1894, des cours de vacances sur l'histoire d'Israël et le sacrement de l'Eucharistie, les professeurs Meinhold et Grafe développèrent, devant une centaine de pasteurs rhénans et westphaliens, des conclusions que l'orthodoxie la plus tolérante jugea monstrueuses. La thèse de M. Grafe est que Jésus *n'a jamais voulu créer un rite eucharistique*, que les cérémonies eucharistiques de l'époque primitive n'étaient rien de plus que la reproduction du banquet d'adieux de Jésus et que le verset de saint Luc : « Faites ceci en mémoire de moi », fut interpolé d'après la première épître aux Corinthiens. Dénoncés par un journal d'Essen, ils reçurent de la *Gazette de la Croix* une mercuriale en trois points : Pour qui travaillent de tels professeurs, demanda ce journal. Ce n'est point pour l'Eglise évangélique qu'ils doivent servir; c'est pour les ennemis de l'Eglise... Professeurs de théologie, ils devraient former des serviteurs de l'Eglise. Or ils annoncent aux jeunes théologiens que toutes les vérités auxquelles ceux-ci prêtent serment à leur entrée en charge, sont renversées et contredites par la science... *La Gazette* concluait en invitant le ministre à rappeler à leurs devoirs MM. Meinhold et Grafe. Ils ripos-

tèrent, applaudis par leurs élèves, que les fanatiques d'orthodoxie travaillaient au profit de Rome, que la liberté de la science avait son prix, et qu'enfin les communautés renfermaient un certain nombre de membres, fatigués de « l'apparat des dogmes » et fort reconnaissants à MM. Meinhold et Grafe. Un instant toute l'Allemagne religieuse et savante regarda vers Bonn. 400 théologiens, 180 laïques, remirent aux deux professeurs, le 18 janvier 1895, une adresse de sympathie ; et la riposte survint en février, rédigée par l'« *Union rhénane et westphalienne des amis du symbole.* » Le conseil supérieur évangélique, dans un document assez alambiqué, maintint tout à la fois les droits de la liberté scientifique et la nécessité de former des serviteurs de l'Eglise, et constata, sans pourtant le prouver, que parmi ces conflits d'hypothèses scientifiques, la vérité évangélique subsistait sans dommages. Dix ans auparavant, le professeur Bender, réputé subversif, avait dû quitter la Faculté de théologie de Bonn ; MM. Meinhold et Grafe, en 1895, échappèrent à tout blâme (1). »

Cette situation ne s'est aucunement améliorée ; je n'en voudrais pour preuve que le bruit qui s'est produit récemment dans toute l'Allemagne à l'occasion d'une conférence d'archéologie orientale, au cours de laquelle un professeur universitaire, Friedrich Delitzsch, a nié la divinité de Jésus-Christ. Il est vrai que cette conférence se donnait devant l'empereur qui

(1) *L'Allemagne religieuse*, p. 174, 175. Non moins curieuse fut l'attitude de M. Harnac dans la question du Symbole et de la fameuse *agende* et dans les nombreux incidents qui s'y rapportent.

a dû blâmer, par une lettre publique, les audaces du conférencier. Ce n'est point ce blâme qui arrêtera le mouvement.

On pense bien qu'un parti répandu en Allemagne et en Angleterre, au point d'y dominer les Universités et les Eglises, a dû étendre son empire sur toutes les autres nations protestantes, les Etats-Unis, la Hollande, la Suisse. La France huguenote n'y est point demeurée étrangère. Aussi, pour l'étudier dans sa nature propre, nous n'avons point à sortir de chez nous. Il nous suffit d'écouter ce qui se dit à la Faculté de théologie de Paris. Nous trouvons là les doctrines les plus avancées dont retentissent les Universités allemandes. On les y répète avec quelques variantes, car il y a, dans ces élucubrations, beaucoup de monotonie et bien peu d'originalité! M. Ménégoz en est le dogmaticien; M. Edmond Stapfer, l'exégète; M. Auguste Sabatier essaya de s'en faire le métaphysicien. On peut considérer M. Jean Réville comme le vulgarisateur le plus souple et le plus alerte de ces doctrines. Naguère il prononçait à Genève cinq conférences, réunies dans un opuscule ayant pour titre : *Le Protestantisme libéral, ses origines, sa nature et sa mission.* Ces conférences font pendant à celles de M. Buisson devant le même auditoire genevois : *La Religion, la morale et la science; leur conflit dans l'éducation.* M. Buisson, longtemps directeur en titre, et aujourd'hui directeur honoraire de notre enseignement primaire, célébrait à Genève le triomphe du protestantisme libéral dans la législation scolaire de la France. M. Jean Réville voudrait, par ses conférences, étendre ce triomphe et substituer définitivement à l'antique Catholicisme la reli-

gion nouvelle. Aussi nous dit-il en quoi elle consiste, d'où elle vient et où elle se propose de nous conduire. Il est bon de l'entendre. Contrairement à ce que l'on a pensé jusqu'ici, Jésus n'a enseigné aucun des dogmes qu'on lui prête, aucune doctrine concernant sa personne et son œuvre; pas plus qu'il n'a établi les institutions et les rites, nés du mouvement religieux qu'il inaugura. Le Christ s'adressa, non point à la raison qui n'a rien à voir dans cet ordre de choses, mais à la conscience religieuse à laquelle il révéla des rapports nouveaux, ou tout au moins inaperçus, entre elle et le Père céleste. Ainsi il rapprocha l'homme de Dieu en faisant revivre le sentiment de filialité, endormi dans la conscience humaine. Ce sentiment en a engendré un autre, celui de la fraternité des hommes entre eux. C'est là toute la religion qui consiste à aimer Dieu dans les hommes et les hommes en Dieu, selon la parole du Christ.

Ne demandez point comment la conscience religieuse conçoit ce Père céleste auquel elle se confie? M. Jean Réville vous répondrait que cela importe peu; libre à elle de se faire, de Dieu, l'idée qu'elle voudra ou qu'elle pourra, pourvu que cette idée l'impressionne et qu'elle en vive. Il ne faut point confondre la religion qui est affaire de sentiment et de conduite, avec les théologies qui sont choses de spéculation et de métaphysique. Ainsi les païens qui croyaient à une multitude de divinités pouvaient être beaucoup plus religieux, pourquoi ne pas le dire? beaucoup plus chrétiens que nous.

Réplique de M. l'abbé Dubois à notre chapitre deuxième.

Après la réponse, si nette et si courtoise, de M. l'abbé Fontaine, j'avoue que toute la divergence entre nous n'est qu'une *question de méthode*. Ce n'est pas à dire qu'elle soit de mince importance.

En disant que l'historien faisait *abstraction* du caractère surnaturel des faits et des croyances bibliques, je n'ai jamais prétendu — et M. Fontaine me rend pleinement justice sur ce point — que l'histoire épuisât toute la réalité. Elle n'en reproduit au contraire qu'un aspect, « l'aspect phénoménal » (1). Les faits et les croyances ne sont pour l'historien que les *manifestations extérieures*, *observables*, de l'activité humaine aussi complexe que la vie ; s'il les explique, c'est par les lois « du déterminisme qui en a relié *apparemment* tous les moments successifs ». Mais derrière les phénomènes il y a la réalité profonde ; derrière les causes naturelles, apparentes, la Cause suprême, Dieu ; derrière le sens apparent des choses, seul saisi par les contemporains, le sens profond et voulu par Dieu que la suite des événements a révélé. L'historien *doit donc laisser la porte ouverte* à une explication plus vaste et plus profonde de la réalité par des sciences supérieures.

M. Fontaine conteste la légitimité de cette division du travail appliquée aux sciences bibliques. L'historien, selon lui, ne peut, sous peine d'être incomplet et partant inexact, négliger l'élément surnaturel qui

(1) Voir, par exemple comment M. Blondel la définit dans son article de la *Quinzaine* du 16 janvier : « Histoire et dogme », p. 161-162.

est au cœur de certains faits et de certaines croyances bibliques ; il sera donc en même temps philosophe ou plutôt théologien.

Ne suffit-il pas de répéter qu'il n'est pas dans le rôle de l'historien *de tout dire*, et qu'en laissant à d'autres le soin de le compléter, il reconnaît l'humilité de sa contribution à la tâche commune?

Bien plus, cette intrusion de la théologie dans l'histoire ne compromet-elle pas l'œuvre de cette dernière ? Nous avons reconnu que la foi et la théologie sont pour l'historien des *normes extérieures* qu'il doit respecter ; mais qu'elles doivent le guider et l'inspirer sur son terrain propre, c'est ce que nous contestons. La préoccupation dogmatique de retrouver *immédiatement* (qu'on veuille bien remarquer ce mot) dans les textes primitifs tout ce que le développement théologique ultérieur en a légitimement déduit ne nuira-t-elle pas à une juste appréciation du *progrès* des idées et des croyances et le théologien ne fera-t-il pas tort à l'historien?

On sait que les écrivains du Nouveau Testament — saint Matthieu, en particulier, dans ses citations des prophéties messianiques (1) — ne se font pas faute d'*accommoder* à leur thèse le sens *littéral* des textes. Il leur arrive même d'interpréter le texte à rebours du sens littéral pour étayer un raisonnement (2). Le théologien, faisant l'histoire de la religion biblique, sera-t-il à l'abri de cette tentation, contre laquelle l'inspiration n'a pas prémuni les écrivains sacrés eux-mêmes?

(1) Cf. *Matth.*, I, 22-23 ; II, 15, 17-18, etc.

(2) Cf. *S. Paul, Rom.*, x, 4-9, et *Deutéron.*, xxx, 11-14, (comme réponse, voir la note, pp. 269-270.)

C'est pour obvier à cet inconvénient que j'ai cru, avec d'autres, à la possibilité de deux sciences distinctes : l'histoire proprement dite, faisant *abstraction* du caractère surnaturel de la religion biblique, et la *théologie biblique*, qui mettrait au contraire en lumière l'*aspect surnaturel* des faits et des croyances, en se fondant non seulement sur leur origine divine, mais sur les interprétations données par le magistère surnaturel de l'Eglise.

Si l'on démontre que le danger signalé n'existe pas, je suis tout prêt à me rallier à l'opinion de M. l'abbé Fontaine.

F. DUBOIS.

Le livre de M. Lepin.

M. Lepin, prêtre de Saint-Sulpice, professeur d'hébreu et d'Ecriture Sainte au grand séminaire de Lyon, vient de publier sous ce titre : *Jésus Messie et Fils de Dieu* (chez Letouzey) un livre remarquable, qui diffère assez sensiblement de tout ce qui a paru jusqu'à ce jour contre les théories de M. Loisy. MM. Prat, Lagrange, Portalié, Gayraud, Maignen, Batiffol et d'autres ont directement attaqué et mis en pièces les susdistes théories. Un rédacteur anonyme de *l'Ami du Clergé* les a jugées, au point de vue théologique, dans un travail de haute valeur. M. Constantin Chauvin les analyse et les apprécie, tant au point de vue scripturaire qu'au point de vue philosophique et théologique, dans une série de *Lettres* trop lentement publiées par *le Prêtre*, et qui formeront un excellent et très utile volume. Celui qui écrit ces lignes en a essayé un exposé et une réfutation nécessairement incom-

plète dans quelques articles de *la Science Catholique*.

M. Lepin ne discute ni n'analyse ces théories que de façon indirecte; il expose, il prouve, il démontre la thèse contraire, et cela vaut mieux.

Pour rendre sa démonstration plus triomphante, il fait porter tout son effort sur deux points seulement, la dignité messianique et la filiation naturelle ou la divinité proprement dite du Sauveur. Un chapitre préliminaire, très savant, très documenté, sur l'espérance messianique chez les Juifs, au début de l'ère chrétienne, rend plus compréhensible et plus saisissant ce qui est dit plus loin de la réalisation de cette espérance. On trouve dans les chapitres suivants des idées très justes, neuves et personnelles, sur la manifestation progressive du messianisme et de la filiation du Sauveur. Il y a là de quoi renverser toute la théorie de M. Loisy sur les transformations et prétendues idéalisations des doctrines du Divin Maître par les apôtres. M. Lepin ne le dit pas assez expressément ; il ne le montre pas comme il aurait pu certainement le faire, sans doute pour ne pas donner à son œuvre un caractère polémique.

Mais avec quelle force et quel éclat sa double thèse est établie ! Les textes scripturaires les plus probants accourent en foule sous sa plume ; ils s'accumulent, ou, pour mieux dire, s'ordonnent et s'enchaînent comme d'eux-mêmes. Parfois l'auteur s'applique à fouiller un passage important ; il l'analyse et fait rendre aux éléments qui le composent tout leur contenu ; il recherche ensuite ses points d'attache avec l'enseignement biblique, soit de l'Ancien, soit du Nouveau Testament. Je citerai, comme un modèle de cette critique approfondie et vraiment scientifique, l'ana-

lyse du fameux texte des trois Synoptiques : *Personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils...* Cette dissection remplit douze pages entières (166-179).

Ce que j'ai admiré encore, ce sont les connexités établies par l'auteur entre la doctrine des Synoptiques, d'une part, et les Epîtres de saint Paul et le quatrième Evangile d'autre part. Remarquons que M. Lepin avait promis, dans le titre même de son ouvrage, de se tenir sur le terrain de ses adversaires et de n'exploiter contre eux que les synoptiques. Il réserve surtout saint Jean qui lui fournira la matière d'un second volume. Mais comment ne pas préparer la liaison entre les deux? Cette préparation est faite et bien faite.

Dans une sorte d'appendice, remplissant les deux derniers chapitres, M. Lepin s'attaque plus directement à M. Loisy; il y complète sa propre thèse, en touchant certains points systématiquement écartés dans le corps de l'ouvrage. La messianité actuelle, immédiate, du Sauveur y est mise en parfaite lumière, à l'encontre de cette messianité future, exclusivement eschatologique, inventée par M. Loisy. Les textes qui établissent que Jésus est *hic et nunc* « vrai Messie » sont très nombreux et très probants. J'aurais aimé que M. Lepin nous montrât que le royaume messianique n'est pas seulement le royaume eschatologique, le royaume des cieux, mais l'Eglise militante, royaume du Christ sur la terre. Et il l'eût pu, en analysant et en exploitant comme il sait le faire certaines paraboles si suggestives, « le grain de sénevé, le semeur... » Cette question se retrouvera sans doute sous sa plume, peut-être à propos des Epîtres de saint Paul, et il nous en donnera la solution.

En attendant, je ne saurais dire tout le bien que ce livre a fait à mon âme, combien il a édifié ma foi, éclairé et ravi ma raison, consolé mon cœur de tant de débats douloureux sur ces éternelles et intangibles vérités.

La voilà, la vraie et savante critique, avec les vraies traditions de Saint-Sulpice, celles des Le Hir, des Vigouroux, des Fillion, continuées, rénovées et mises au point. Cela ne vaut-il pas mieux que ces stériles récriminations contre la théologie, trop aisément acceptées par des jeunes gens qui estiment plus commode de mépriser le Manuel remis entre leurs mains, que d'essayer de le comprendre ?

Le livre de M. Lepin est l'annonce et comme l'aurore d'une ère meilleure. Si l'opinion catholique était aussi vive et aussi ferme qu'autrefois, il aurait eu déjà, dans toute la France, un retentissement profond et universel ; ses lecteurs seraient innombrables. Cela viendra : nous avons d'autres symptômes d'un mouvement de régression en face de l'abîme entrevu. Bientôt nous reprendrons notre marche, accélérée, joyeuse et triomphante, vers la vérité catholique, pleine, intégrale, aimée enfin, comme elle doit l'être, par tous ceux que Dieu a établis pour en être les organes et les interprètes.

Abbé J. Fontaine.

Extrait de *La Vérité française*, 2 mai 1904.

Condamnation de M. Loisy : lettre du Cardinal Merry del Val, secrétaire d'Etat du Saint-Siège, à Son Éminence le cardinal Richard, archevêque de Paris.

Par ordre du Saint-Père nous devons faire connaître à Votre Eminence la mesure que Sa Sainteté a décidé de prendre relativement aux ouvrages de M. l'abbé Alfred Loisy. Les erreurs très graves qui abondent dans ces volumes ont trait principalement à : la révélation primitive, l'authenticité des faits et des enseignements évangéliques, la divinité et la science du Christ, la résurrection, la divine institution de l'Eglise, les sacrements.

Le Saint-Père, profondément attristé et préoccupé des effets désastreux qu'ont produits et que peuvent encore produire des écrits de cette nature, a voulu les soumettre au tribunal suprême du Saint-Office. Ce tribunal, après mûre réflexion, a formellement condamné les ouvrages de M. l'abbé Loisy (1), dans un décret du 16 courant, décret que le Saint-Père a pleinement approuvé à l'audience du jour suivant, 17 courant.

Nous sommes chargé de transmettre à Votre Eminence la copie authentique de ce document, dont l'importance n'échappera pas à Votre Eminence.

Cardinal Merry del Val.

Rome, 19 décembre.

(1) Les ouvrages frappés par le Saint-Office sont : *l'Evangile et l'Eglise*, *Autour d'un Petit Livre*, *le Quatrième Evangile*, *les Etudes Evangéliques* et *La Religion d'Israël*.

FIN

TABLE ANALYTIQUE

CHAPITRE IV

Seconde et plus radicale application de la méthode naturaliste à la dogmatique biblique.

CHAPITRE V

Radicale application de la méthode naturaliste à l'histoire biblique.

CHAPITRE VI

Application mitigée de la méthode naturaliste à l'histoire biblique.

CHAPITRE VII

Notre situation exégétique depuis les décrets du Saint-Office. (décembre 1903).

LIVRE DEUXIÈME

Exégèse catholique.

CHAPITRE PREMIER

Autour des Évangiles synoptiques.

CHAPITRE II

Les particularités du troisième Évangile.

CHAPITRE III

Saint Jean et les synoptiques.

CHAPITRE IV

Historicité du quatrième Évangile.

CHAPITRE V

Les discours du quatrième Évangile.

CHAPITRE VI

Les Épitres de saint Paul et l'exégèse naturaliste.

CHAPITRE VII

PIÈCES JUSTIFICATIVES

ÉMILE COLIN, IMPRIMERIE DE LAGNY (S.-ET-M.)